colecția

„CHARISMA CREȘTINĂ”

Coperta colecţiei: C. Stamatoiu

Coperta I cu o icoană a Sfântului Maxim Mărturisitorul -
- autor anonim din secolul al XVII-lea

Ediţie îngrijită de **Preot Ioan Chebuțiu**

Editura ACADEMOS TÂRGU-MUREŞ
4300 Târgu-Mureş, str. Victor Babeş nr. 11
Tel.: 065-210.300

Consilier editorial: Dan Vasiliu
Lector de carte: dr. Cristian Stamatoiu

Apărut în 1998
Tipărit sub comanda nr. 2458/1998 la
S.C. MEDIAPRINT S.R.L.
4300 Târgu-Mureş, str. Livezeni nr. 6
tel./fax: 065-255.382

Petru Florea

Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul sau Sfântul Maxim Mărturisitorul ca interpret al Sfinților Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul

INTRODUCERE

Sfântul Maxim Mărturisitorul este unul dintre cei mai importanţi Sfinţi Părinţi ai Bisericii şi unul dintre cei mai profunzi gânditori creştini. El ne-a lăsat o operă vastă şi deosebit de valoroasă, într-o vreme în care multe dintre învăţăturile de credinţă creştine nu erau încă clar definite de Biserică. În opera sa Sfântul Maxim expune credinţa cea adevărată a Bisericii şi o apără pe aceasta de învăţăturile eretice care atrăgeau pe mulţi de la dreapta închinare.

Unii eretici în argumentarea învăţăturilor lor greşite aduceau pasaje din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul care aparent sprijineau ereziile lor. În această situaţie Sfântul Maxim interpretează scrierile Sfinţilor Dionisie şi Grigorie, dar mai ales pasajele folosite de eretici în argumentarea ereziilor lor şi prezintă adevăratul înţeles al textelor celor doi Sfinţi Părinţi anteriori lui, zădărnicind astfel încercările ereticilor de a se sprijini pe acestea.

În lucrarea noastră vom prezenta interpretările Sfântului Maxim la textele Sfinţilor Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul aduse de eretici în sprijinul învăţăturilor lor greşite, prin care Maxim Mărturisitorul smulge din mâinile ereticilor operele celor doi şi le redă Bisericii, făcându-i pe aceştia, din nişte autori contestaţi, nişte Sfinţi Părinţi pe deplin acceptaţi de Biserică şi mult apreciaţi.

Sfântul Maxim interpretează pe Sfinţii Dionisie şi Grigorie într-un mod sublim, dar limbajul Mărturisitorului este foarte greoi şi de multe ori adevărurile exprimate sunt închise ermetic ca perlele în cochilia scoicii de pe fundul mării. De asemenea temele dezvoltate în comentariile Sfântului Maxim pornind de la scrierile celor doi sunt amestecate şi răspândite în lucrările sale fără o ordine sistematică şi fără o continuitate între ele.

Dorinţa noastră a fost ca în lucrarea de faţă să legăm ideile şi temele Sfântului şi să le prezentăm în capitole unitare, pentru a avea o viziune generală şi clară asupra scoliilor Sfântului Maxim Mărturisitorul la cei doi Sfinţi Părinţi anteriori.

Sfântul Maxim Mărturisitorul interpretează pe Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul, dar se şi sprijină pe teologia acestora ca pe doi piloni de bază ai Bisericii. Trecându-i prin prisma lui de gândire, Maxim Mărturisitorul uneşte ideile celor doi Sfinţi Părinţi realizând o sinteză teologică unică. Am fi putut prezenta separat comentariile Sfântului Maxim la opera Sfântului Dionisie şi separat scoliile la opera Sfântului Grigorie. Ar fi ieşit în acest caz două părţi foarte apropiate ca şi conţinut, însă fiecare dintre ele incompletă. Am preferat astfel să unim aceste comentarii, întrucât autorul lor este unul şi unitar în gândire, iar prin teologia lui Dionisie Areopagitul este întregită teologia lui Grigorie Teologul şi invers, rezultând o sinteză teologică de mare profunzime.

Din scrierile Sfântului Grigorie Teologul, pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul le interpretează fără vreo ordine sistematică, ci numai pasajele mai greu de înţeles sau cele preluate de eretici, Mărturisitorul preia propoziţii sau chiar fraze întregi. Din opera Sfântului Dionisie însă, căreia Sfântul Maxim îi face o interpretare sistematică, pe lucrări şi capitole, Maxim nu preia propoziţii sau fraze întregi, ci îi face o explicaţie pe cuvinte, excepţie Ambigua capitolul 5 unde Maxim dă un pasaj din epistola Sfântului Dionisie Areopagitul către Gaius monahul (poate de aceea este şi tratată aceasta împreună cu comentariile Sfântului Maxim la scrierile Lui Grigorie Teologul şi nu împreună cu comentariile sale la epistolele Sfântului Dionisie). Din acest motiv pe parcursul prezentei lucrări nu vom întâlni pasaje întregi preluate de Sfântul Maxim din lucrările Sfântului Dionisie şi interpretate, însă vom întâlni propoziţii şi fraze complete preluate din scrierile Sfântului Grigorie şi explicate de Sfântul Maxim. Oricum noi vom prezenta teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul pe teme dispuse în capitole unitare într-o formă ordonată şi curgătoare şi vom insera textele Sfântului Grigorie Teologul interpretate de Sfântul Maxim în cadrul capitolelor exact unde este locul lor, fără a întrerupe prin aceasta cursivitatea ideilor şi a temelor. Totuşi ceea ce prezentăm noi aici nu este întreaga viziune teologică a Sfântului Maxim din toată opera sa, ci numai teologia acestuia pornind de la textele Sfinţilor Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul.

SFÂNTUL
DIONISIE AREOPAGITUL

Predica Sfântului Apostol Pavel din Areopagul Atenei a cucerit la creştinism printre alţii pe unul din filosofii atenieni, Dionisie Areopagitul, numit aşa pentru că era membru în consiliul Areopagului, deci era filosof de vază. Episodul câştigării lui Dionisie la învăţătura creştină este relatat în Faptele Apostolilor 17,18.

Dionisie Areopagitul devine ucenic al Sfântului Apostol Pavel, de care este şi botezat. Alte date certe despre viaţa Areopagitului nu avem. Au fost emise mai multe ipoteze despre viaţa Sfântului. Unii spun că a ajuns episcopul Atenei, alţii pretind că a fost episcop al Parisului etc. Cu toate că părerile sunt foarte împărţite referitor la biografia Areopagitului, toţi cercetătorii vieţii lui recunosc că acesta a dus o viaţă sfântă, pe care a încheiat–o ca martir al lui Hristos. Ziua martiriului Sfântului Dionisie este considerată 3 octombrie, când se face şi pomenirea lui în calendarul creştin.

Sub numele Sfântului Dionisie Areopagitul au apărut mai multe scrieri, dintre care unele s-au păstrat până astăzi, iar altele le avem doar amintite în lucrările Sfântului care s-au păstrat. Operele pe care le avem sunt: «Despre Numele Divine», «Despre Teologia Mistică», «Despre Ierarhia cerească», «Despre Ierarhia Bisericească» şi câteva «Epistole». Lucrările nepăstrate sunt: «Schiţe teologice», «Despre proprietăţile îngerilor», «Despre suflet», «Despre judecata dreaptă şi dumnezeiască», «Despre teologia cerească», «Despre imnurile divine», «Despre cele inteligibile şi cele sensibile» şi «Teologia simbolică».

„Taina autorului tratatelor dionisiene nu a putut fi încă dezlegată“[1], însă opera păstrată sub numele Sfântului Dionisie este cunoscută în toată lumea creştină şi a avut un mare rol în formarea

---

[1] **Sfântul Dionisie Areopagitul,** *Epistolele*, Traducere Pr. Asist. Dr. Vasile Răducă şi Pr. Conf. Dr. Gheorghe Drăgulin, Editura ALL, Bucureşti, 1994, p. 93.

misticii creştine şi „Dionisie este, dacă nu iniţiatorul, desigur îmbolditorul cel mai puternic al misticii creştine“.[2]

Cu toate că nu cunoaştem viaţa autorului scrierilor areopagitice, acest fapt nu scade cu nimic valoarea operei sale. „Dacă critica modernă îi contestă autenticitatea ca persoană, opera lui, prin cea mai vastă influenţă pe care a exercitat-o asupra dezvoltării ulterioare a teologiei, rămâne consacrată şi încorporată pentru totdeauna patrimoniului nostru intelectual“.[3]

Lucrările consemnate sub numele Sfântului Dionisie Areopagitul sunt semnalate pentru prima dată de Sever din Antiohia şi au fost folosite de cercurile monofizite şi monotelite cu ocazia controverselor dintre ortodocşi şi eretici din 553, când are loc între aceştia un colocviu la Constantinopol. „La 553 monoteliţii vor să-şi spijine erezia pe autoritatea lui Dionisie, deşi monotelismul nu se poate justifica în opera lui“[4].

Cel care explică învăţăturile Sfântului Dionisie Areopagitul în adevărata lor lumină este Sfântul Maxim Mărturisitorul „clarificând în sens ortodox ceea ce părea nebulos în cugetarea dionisiană. De la aceste comentarii datează prestigiul extraordinar şi mereu crescând al marelui mistic în lumea creştină“[5]. Sfântul Maxim prin „comentariile sale, prin ortodoxia explicaţiilor care dau siguranţă pasajelor nesigure, au făcut ca Dionisie Areopagitul să fie definitiv adoptat de Biserică“[6], astfel încât „Dionisie a devenit pentru un Sfântul Ioan Damaschin unul din stâlpii pe care se reazămă «Expunerea credinţei ortodoxe»“.[7]

---

[2] **Idem,** *Despre numele divine. Teologia mistică,* Traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy, Institutul European, Iaşi, 1993, p. 18.

[3] **Nichifor Crainic,** *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iaşi, 1994, p. 104.

[4] **Idem,** *Sfințenia-Împlinirea umanului,* Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1993, p. 59.

[5] **Ibidem,** p. 43.

[6] **Hans Urs Von Balthasar,** *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, Traduit de l'allemand par L. Lhaumet et H. A. Prentout, Editions Montaigne, Paris, 1947, p. 14.

[7] **Nichifor Crainic,** *op. cit.* p. 59.

SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL

Sfântul Grigorie Teologul s–a născut probabil în 329, la Arianz, ca fiu al lui Avraam şi Sarra, care mai târziu s-au călugărit, tatăl luându-şi numele de Grigorie, iar mama pe cel de Nonna. Mama „capătă pe fiul Grigorie în urma unor calde rugăciuni către Dumnezeu“[8], fapt pentru care îl făgăduieşte din pântece lui Dumnezeu.

Grigorie mai are un frate medic, Cezar, şi o soră Gorgonia. Cezar şi Gorgonia mor tineri.

Cea care are o mare influenţă în formarea sufletească a lui Grigorie este Nonna, mama sa. Aceasta a avut o puternică influenţă creştină asupra întregii familii. Ea provenea dintr-o familie creştină şi a fost un instrument în convertirea la creştinism a soţului ei, întâmplată în 325.

Grigorie studiază în Cezareea Capadociei, unde cunoaşte pe Sfântul Vasile cel Mare, de care îl va lega o strânsă prietenie întreaga viaţă. Împreună cu Vasile îşi continuă studiile la Cezareea Palestinei, Alexandria Egiptului şi Atena.

Prin 357, puţin mai târziu decât Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie părăseşte Atena şi se întoarce prin Constantinopol acasă, unde este botezat. „Grigorie a fost botezat de episcopul de Nazianz, nu fără ca Dumnezeu să dovedească printr-o nouă minune ce fel de viitor îi va fi rânduit. Cum a ieşit din apă, a fost rapid înconjurat tot de o lumină, ceea ce l-a determinat pe sacerdotul venit să săvârşească taina să spună că Grigorie îi va urma într-o zi la episcopat“.[9]

La dorinţa comunităţii din Nazianz, dar contrar voii sale, Sfântul Grigorie este hirotonit preot în anul 362 de către tatăl său, ajuns între timp episcop de Nazianz. Simţind prea grea responsabilitatea

---

[8] **Pr. Ioan G. Coman,** *Patrologie*, Manual pentru uzul studenţilor Institutelor Teologice, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1956, p. 177.

[9] **E. Fleury,** *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930, p. 11.

preoţiei, Sfântul Grigorie fuge într-o mănăstire, la prietenul său Vasile. Prin 363–364 revine la Nazianz să-şi ajute tatăl, întrucât eparhia acestuia era tulburată de erezia semiariană. Cu ajutorul Sfântului Grigorie tulburarea încetează.

Prin influenţa tatălui lui Grigorie, în 370 Sfântul Vasile este ales episcop în Cezareea Capadociei.

În 372 Grigorie este hirotonit episcop de către Vasile cel Mare. Socotind prea grea această sarcină, Grigorie fuge într-un munte. La scurt timp însă, mişcat de tatăl său, care îmbătrânise mult, Grigorie revine la Nazianz şi preia grija pastorală a eparhiei.

În 374 tatăl Sfântului Grigorie moare, în vârstă de aproape 100 de ani.

În 375 Sfântul Grigorie se retrage la Seleucia din Isauria pentru o viaţă contemplativă.

Comunitatea creştină din Constantinopol fiind persecutată de împăratul arian Valens îl cheamă pe Sfântul Grigorie la Constantinopol, pentru a sprijini apărarea ortodoxiei. Sfântul Grigorie se duce la Constantinopol. Prin râvna lui se înmulţesc credincioşii ortodocşi de aici.

Împăratul Valens cade ucis la 9 august 378 în războiul din Adrianopol, iar Graţian, fratele lui, care era împărat al Occidentului, predă răsăritul imperiului generalului său Teodosie, apărător deschis al dreptei credinţe. La 19 ianuarie 379 Teodosie se urcă pe tron şi persecutarea ortodocşilor încetează.

Sfântul Grigorie ajunge arhiepiscop de Constantinopol şi este instalat oficial în această funcţie la 27 noiembrie 380, de către împăratul Teodosie.

În Constantinopol „în biserica Învierii şi-a rostit Grigorie cele cinci faimoase cuvântări teologice... pe baza cărora i-a fost conferit numele de Teologul“.[10] Aceste cuvântări „expun şi apără învăţătura trinitară, împlinind misiunea pe care Grigorie şi-a asumat-o venind în

[10] **Θεοδώρου Ν. Ζήση**, Η Β' Οικουμενική Σύνοδος και η Τρίας των προεδρών αυτής (Μελέτιος Αντιοχείας, Γρηγόριος Θεολόγος, Νεκτάριος Κωνσταντινουπόλεως), «Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης», vol. 26, 1991, p. 455.

acest oraş".[11] Cuvântările se pare că au fost rostite între iulie–noiembrie 380 şi „întreg Constantinopolul se aduna aici pentru a asculta pe Cuvântătorul de Dumnezeu".[12]

În 381 este convocat la Constantinopol Sinodul II Ecumenic. La acest Sinod Grigorie întâmpină opoziţie pentru numirea sa ca arhiepiscop al capitalei imperiului Bizantin. Aceasta probabil pentru că Grigorie era socotit prea categoric în combaterea tuturor nuanţelor ereziei ariene. În această situaţie Sfântul Grigorie îşi dă demisia şi propune ca arhiepiscop în locul lui pe Paulin din Antiohia, care avea de partea lui pe episcopii egipteni. Paulin este instalat ca arhiepiscop de Constantinopol în locul Sfântului Grigorie.

„Prin renunţarea de bunăvoie la scaunul de arhiepiscop al Constantinopolului Grigorie a dat episcopilor şi fiecărui slujitor al altarului o lecţie unică şi exemplară de sensibilitate şi corectă înţelegere a înaltei misiuni a slujirii preoţeşti, pe care el însuşi a servit-o cu atâta conştiinciozitate şi a oferit şi un exemplu eminent şi neîntrecut de jertfă personală pentru pacea Bisericii".[13]

Sfântul Grigorie îşi ia rămas bun de la Constantinopol printr-o strălucită cuvântare adresată episcopilor şi poporului din capitală şi se întoarce la Nazianz, unde păstoreşte până-n 383, când pune episcop în locul lui pe vărul său Eulaliu şi se retrage la Arianz, unde se dedică scrisului.

Sfântul Grigorie ne-a lăsat 507 poeme cu vreo 18000 de versuri, 200 epistole, 45 de cuvântări şi o dramă: „Hristos pătimind".

Sfântul Grigorie se mută la cele veşnice prin 389–390. „S-a stins din viaţă la 60 de ani. Toată viaţa i-a fost o pregătire penru această clipă".[14]

---

[11] **Grigorie de Nazianz,** *Cele 5 Cuvântări Teologice*, Traducere din limba greacă, introducere şi note Pr. Dr. Academician Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 8.

[12] **Pr. Ilie D. Negoiță,** *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Grigore de Nazianz*, «Glasul Bisericii», 9-10, 1968, p. 1004.

[13] **Χρίστου Θ. Κρικώνη**, Ο Άγιος Γρηγόριος Θεολόγος πρότυπο ειρηνοποιού και υποδείγματα αυτοθυσίας, Μνήμη Αγίων Γρηγορίου του Θεολόγου και Μεγάλου Φωτίου Αρχιεπίσκοπων Κωνσταντινουπόλεως, «Πρακτικά επιστημονικού Συμποσίου (14-17 Οκτωβρίου 1993)», Θεσσαλονίκη, 1994, ρ. 103.

[14] **Pr. Prof. Nicolae Bordaşiu,** *Frumusețea şi sarcinile vocației sacerdotale după Sfântul Grigorie Teologul*, «Glasul Bisericii» 1-2, 1978, p. 90.

Pentu învăţătura sa profund ortodoxă, Sfântul Grigorie a fost numit Teologul şi „cu acest atribut de renume a înţeles Biserica Ortodoxă să-i eternizeze în veac memoria înscriindu-i în calendarul ei de două ori numele: la 25 ianuarie, singur, iar la 30 ianuarie cu Sfântul Vasile cel Mare şi cu Ioan Gură de Aur“[15].

---

[15] **Prof. Adrian Popescu,** *Sinteză teologică gregoriană*, «Glasul Bisericii», 1-3, 1982, p. 117.

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a născut în anul 580 la Constantinopol dintr–o familie nobilă. La vârsta de 9 ani rămâne orfan şi este crescut la o mănăstire din Palestina. Dobândeşte de timpuriu o cultură aleasă.

Există încă o versiune a naşterii şi copilăriei Sfântului Maxim în limba siriacă. Conform acesteia Sfântul Maxim s-a născut în satul Hesfin din Golan, la est de lacul Tiberiadei. Tatăl lui era samarinean din Sychar, iar mama lui, persană, sclavă a unui evreu, Zadok, din oraşul Tiberias. Tânăra roabă persană era foarte frumoasă, iar negustorul samarinean Abna se îndrăgosteşte de ea. În urma iubirii dintre cei doi, sclava Sndh rămâne însărcinată. Abna plăteşte stăpânului ei 200 darics pentu a o răscumpăra pe Sndh fără să se afle nimic de legătura dintre ei şi cei doi se duc în Sychar. Locuitorii acestui oraş vor să-i omoare pentru fapta lor, de care luaseră cunoştinţă, dar cei doi fug noaptea din Sychar pentu a scăpa şi se refugiază în satul Hesfin la preotul Martyrios. Acest preot era unchi după mamă al lui Gennadios, guvernatorul acelei regiuni, şi numai aşa au scăpat cei doi tineri şi preotul însuşi de mânia samarinenilor. La preotul Martyrios tinerii refugiaţi stau doi ani de zile şi sunt botezaţi de acesta. Abna primeşte la botez numele Theonas, iar Sndh este numită Maria. Copilul pe care îl naşte Maria este băiat şi e botezat Moschion. Theonas şi Maria vor mai avea încă doi copii: un băiat şi o fată.

Când Moschion avea 9 ani tatăl său moare şi preotul Martyrios poartă de grijă familiei acestuia. După un an moare şi Maria şi nu peste multă vreme se stinge din viaţă şi fiica ei.

Moschion este dus de preotul Martyrios la mănăstirea Palaia Lavra unde este primit de egumenul Pantoleon.

Fratele lui Moschion este omorât de o cămilă la 3 ani de la intrarea lui Moschion în mănăstire.

Pantoleon este profesorul lui Moschion. El avusese un nepot, Maxim, care murise de mic copil, şi în amintirea acestui nepot îl numeşte pe Moschion Maxim.

Restul vieţii Sfântului Maxim este foarte bine cunoscută. Astfel Sfântul ajunge de tânăr prim secretar al împăratului Heraclie. În 614 însă se retrage la o mănăstire din Chrysopolis (azi Skutari), pe ţărmul de răsărit al Bosforului, din dragoste pentru viaţa isihastă. Aici are ca discipol pe Anastasie, care îi va fi credincios toată viaţa. În 624 se mută la mănăstirea Sfântul Gheorghe din Cyzic, de unde trebuie să se refugieze în 626 din cauza unei incursiuni a perşilor. De acum începe să călătorească mult. Merge în Grecia şi are discuţii în Creta cu episcopii severinieni. Apoi pleacă în Cipru, unde se împrieteneşte cu preotul Marinos şi poate s-a întâlnit acolo şi cu episcopul Arcadius.

În 633 Mărturisitorul se află în Alexandria Egiptului unde apără dreapta credinţă alături de Sofronie al Ierusalimului.

În luna iulie 645 are loc în Cartagina renumita dispută hristologică dintre Maxim şi Pyrrhus, fost patriarh de Constantinopol, în prezenţa guvernatorului regiunii şi a mai multor episcopi. Maxim are câştig de cauză împotriva monotelismului, erezie sprijinită de curtea imperială de la Constantinopol şi de teologii ei.

În 646 Sfântul Maxim asistă la diverse sinoade din Africa de Nord.

În anul 647 Sfântul merge la Roma, unde va combate ani în şir erezia monotelită şi determină pe Martin I, papa Romei, să convoace la Lateran un sinod pentru combaterea monotelismului. Sinodul a avut loc în 649, iar Sfântul Maxim „a fost persoana principală a sinodului din Lateran".[16] La acest sinod este combătut monotelismul, Ekthesisul lui Heraclie din 638 şi Tiposul lui Constantin II din 648.

În timpul Sfântului Maxim, însuşi împăratul bizantin era cucerit de unele învăţături greşite ceea ce îi şi folosea pentru că prin nişte compromisuri dogmatice dorea să menţină pacea în imperiu. Sfântul Părinte nu putea admite aşa ceva, deoarece „se simţea obligat să-şi dea

---

[16] **Βασιλείου Δ. Φανουργάκη**, Η Χριστιανική Γραμματεία μετά το 450, Θεσσαλονίκη, 1986, p. 58.

întreaga ființă şi întregul talent în slujba unei lupte care avea ca scop adevărul şi ferirea lui de interesele politice şi concilieri periculoase".[17]

Împăratul Constantin II dispune arestarea lui Maxim şi a monahului Anastasie, care sunt aduşi la Constantinopol. În septembrie 654 - mai 655 are loc primul proces intentat lui Maxim, care „a fost judecat în Constantinopol ca un duşman şi criminal al statului, ca unul care ar submina pacea bisericească şi civilă. Procesul a fost criminal şi furtunos".[18] Sfântul Maxim ca un adevărat apărător al ortodoxiei, nu s–a lăsat intimidat de ameninţările împăratului şi a spus fără teamă: „Eu nu trebuie să abandonez credinţa cea adevărată. Este preocuparea preoţilor, nu a împăraţilor, să cerceteze şi să definească dogmele mântuitoare ale Bisericii Universale. Un împărat al creştinilor nu este preot, nu stă în faţa sfintei mese, nu săvârşeşte Sfintele Taine, nu poartă însemnele preoţiei".[19]

În 655 Sfântul Maxim este condamnat de un sinod pentru opoziţia sa faţă de monotelism şi este exilat în Byzia din Tracia, iar Anastasie este exilat în Perberis.

În anul 656 un juriu episcopal este trimis la Sfântul Maxim de către Petru, noul patriarh al Constantinopolului, pentru a-l determina să renunţe la convingerile sale, dar Sfântul Maxim nu îşi schimbă atitudinea. Este mutat la mănăstirea Sfânta Theodora din Region. Aici autorităţile încearcă din nou să-l convingă să-şi schimbe opinia, dar Sfântul refuză. În consecinţă este exilat în castelul Schemarum din Perberis, Tracia.

În 662 Sfântul Maxim este adus la Constantinopol împreună cu doi ucenici ai lui: apocrisiarul Atanasie şi monahul Anastasie. Sunt judecaţi din nou şi li se cere să renunţe la învăţătura lor, dar aceştia refuză. Sunt biciuiţi şi li se taie limba şi mâna dreaptă „pentru a nu putea răspândi astfel prin viu grai şi prin scris învăţătura cea dreaptă".[20] Aşa schingiuiţi sunt purtaţi prin cele 24 de cartiere ale Constantinopolului

---

[17] **Νίκου Α. Ματσούκα**, Κόσμος Άνθρωπος Κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα, 1980, ρ. 33.

[18] **Georges Florovsky,** *The byzantine Fathers of the sixth to eighth century*, Belmont, 1987, p. 211.

[19] **Ibidem.**

[20] **Ioan I. Ică,** ***O*** *aniversare patristică: 1300 de ani de la moartea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Mitropolia Ardealului», 1-2, 1962, p. 71.

şi apoi sunt exilaţi pe viaţă la Lazika, pe ţărmul răsăritean al Mării Negre. Sâmbătă 13 august 662 Sfântul Maxim moare în vârstă de 82 de ani „apărând astfel nu numai cu ştiinţa, ci şi cu viaţa sa învăţătura despre cele două voinţe în Hristos, fapt care i-a atras mai târziu numele de «Mărturisitorul»“.[21]

Sfântul Maxim Mărturisitorul moare la vârsta de 82 ani ca simplu monah „deşi de mai multe ori i se oferise, dacă va renunţa la opoziţie, scaunul de patriarh“.[22]

„Maxim prin martiriu şi moarte şi-a sfinţit viaţa, admirabil exemplu de credinţă eroică şi desăvârşită şi pentru că a murit înfruntând cruda violenţă, a intrat în rândul biruitorilor împodobit cu cununa de martir“.[23]

O vie şi venerabilă amintire a Sfântului Maxim a fost păstrată în locul morţii sale din Caucaz. „Se săvârşeau minuni la mormântul lui din care au izbucnit trei flăcări“.[24]

Împăratul Constantin II „nu s-a bucurat mult de rodul cruzimii sale: refugiat din Constantinopol, unde poate îl frământa prea tare regretul masacrului fratern, la Siracuza, unde îşi avea sediul cartierul general al luptei contra arabilor, a fost asasinat în 668 de un soldat al său“.[25]

„Nu trecuseră încă nici 20 de ani de la moartea lui Maxim, şi al VI–lea Sinod Ecumenic (07. 12. 680 / 16. 09. 681) ţinut la Constantinopol şi împăratul Constantin Pogonat au condamnat definitiv erezia monotelită şi au consacrat în triumf gloria martirului“.[26]

„Biografia lui a fost scrisă în 680 şi provine de la un autor necunoscut“.[27]

---

[21] **Idem,** *Probleme dogmatice în dialogul Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, «Ortodoxia», 3, 1960, p. 355.

[22] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *Ambigua*, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983, p. 6.

[23] **Raffaele Cantarella,** *S Massimo Confessore La Mistagogia ed altri scritti*, Firenze, 1931, p. XIV.

[24] **Νίκου Α. Ματσούκα**, *op. cit. p. 22.*

[25] **Raffaele Cantarella,** *op. cit.* p. XIV.

[26] **Ibidem.**

[27] **Νίκου Α. Ματσούκα**, *op. cit. p. 22.*

Sfântul Maxim a fost un apărător neînfricat al dreptei credinţe, atât prin viu grai, cât şi prin scris. A călătorit mult, dar a şi scris foatre mult. „Monahul, filosoful, teologul şi martirul Maxim este autorul uneia dintre cele mai semnificative şi îndrăzneţe sinteze ale perioadei patristice“.[28]

Lucrările Sfântului Maxim Mărturisitorul sunt: «Epistole» adresate lui Ioan Cubicularul, «Cuvânt ascetic», «400 Capete despre dragoste», «200 Capete despre teologie şi iconomia întrupării», «100 Capete despre cunoaştere», «Despre diferite locuri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul»(Ambigua), «Explicare la Tatăl nostru», «Quaestiones ad Thalasium», «Mistagogia», «Opuscula theologica et polemica», «Disputa cu Pyrrhus».

Sfântul Maxim Mărturisitorul a fost cinstit în Bizanţ după Sinodul VI Ecumenic din 680–681 ca mare învăţător şi predicator al lui Hristos. „Cărţile sale erau lecturile preferate atât ale laicilor, cât şi ale călugărilor. Anna Comnena, de pildă, ne spune: «Îmi amintesc cum mama mea în timp ce serveam cina obişnuia adesea să aducă în mâinile ei o carte cu interpretarea pasajelor dogmatice ale Sfinţilor Părinţi, în special interpretarea filosofului şi martirului Maxim»“.[29]

În opera sa Sfântul Maxim apără credinţa cea dreaptă de învăţăturile eretice care atrăgeau pe mulţi de la dreapta închinare. „Ca şi alţi Părinţi, Sfântul Maxim nu a făcut teologie pentru teologie, ci pentru trebuinţele Bisericii din timpul său“.[30]

Ereticii în argumentarea învăţăturilor lor greşite aduceau pasaje din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul, care aparent sprijineau ereziile lor. Mărturisitorul prezintă adevăratul înţeles al textelor celor doi sfinţi Părinţi anteriori lui, zădărnicind încercările ereticilor de a se sprijini pe acestea. „Geniul de sinteză al lui Maxim a salvat cărămizile bune de construcţie de structurile eterodoxe

---

[28] **Maria Luisa Gatti**, *Massimo il Confessore Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una riconstruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano, 1987, p. 29.

[29] **Georges Florovsky,** *op. cit.* p. 212.

[30] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 26.

discreditate şi reconstruieşte edificiul credinţei pe o bază ortodoxă sigură“.[31]

În lucrarea noastră vom prezenta interpretările Sfântului Maxim la textele Sfinţilor Dionisie şi Grigorie aduse de eretici în sprijinul învăţăturilor lor greşite. Sfântul Maxim preia pasaje din cei doi Sfinţi Părinţi, le explică în sensul lor autentic dat de autorii lor şi îşi dezvoltă propria teologie într-o vreme în care multe dintre învăţăturile de credinţă nu erau încă clar definite de Biserică. „Sfântul Maxim Mărturisitorul este fără îndoială unul din cei mai pătrunzători dogmatişti pe care i-a produs Biserica greacă, care a abordat şi luminat cu o pătrundere rară aproape toate problemele teologice, încât viziunea lumii pe care ne-a lăsat-o Sfântul Maxim în scrierile sale este în mai mult decât o privinţă culmea şi încheierea definitivă a cugetării greceşti patristice, a celei teologice şi spirituale cât şi a celei filosofice“.[32]

---

[31] **George C. Berthold,** *The cappadocian roots of Maximus the Confessor*, «Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur», Fribourg, 1982, p. 51.

[32] **Magistrand Ioan I. Ică,** *Probleme dogmatice în dialogul Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, «Ortodoxia», 3, 1960, p. 355.

DUMNEZEU

Sfânta Treime

Firea dumnezeiască este unică, de o fiinţă şi întreit ipostatică. Sfânta Treime este formată din Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, a căror bogăţie este deofiinţimea şi o unică iradiere a strălucirii. Treimea e desăvârşită în unitate desăvârşită, adică o fiinţă, o dumnezeire, o putere şi o lucrare în trei ipostasuri.

Dumnezeu Tatăl s-a mişcat în afara timpului şi din iubire a înaintat la distingerea persoanelor, rămânând neîmpărţit şi nemicşorat în întregimea proprie, mai presus de orice unitate şi simplitate. Cauza şi izvorul tuturor s-a înmulţit din bunătate într-o dumnezeire întreit ipostatică. Tatăl este dumnezeire izvorâtoare, iar Fiul şi Sfântul Duh sunt vlăstare ale dumnezeirii născătoare, adică ale Tatălui, mlădiţe dumnezeieşti, flori şi lumini mai presus de fiinţă. Vlăstare sunt numiţi după cuvintele proorocului Zaharia care vorbeşte în capitolul 4 al cărţii sale despre două ramuri de măslin. Lumini sunt numiţi după Iacov 1, 17, care vorbeşte de Părintele luminilor.

„Dar Fiul şi Duhul Sfânt nu vin la existenţă după Tatăl, ci există împreună din veci, dintr-o iubire reciprocă. Tatăl naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul Sfânt, dar şi Fiul se naşte şi Duhul purcede din veci din Tatăl. Ei nu pot fi decât împreună din veci".[33] „Toate trei persoanele sunt din eternitate, nu venite pe rând la existenţă".[34]

Existenţa Sfintei Treimi este coeternă şi nu a existat altfel întâi şi s-a constituit altfel după aceea, nici n-a fost în Ea vreo despărţire sau prefacere, ci împreună şi deodată au existenţa Fiul şi Duhul de la Tatăl, şi nu după El.

În existenţe sunt două lucrări: una dintre acestea scoate la iveală din existenţe în chip natural pe cele de acelaşi gen şi de aceeaşi fiinţă şi

[33] **Dumitru Stăniloae,** *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 10.

[34] **Idem,** *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, p. 38.

întru totul identice între ele. Cealaltă lucrare este cea care efectuează cele din afară. Prin ea lucrând cineva asupra a ceva din cele din afară şi de altă fiinţă, pregăteşte ceva deosebit şi străin de fiinţa proprie, dintr-o materie mai înainte existentă.

Mintea bine-credincioasă nu poate admite nici prima lucrare referitor la Sfânta Treime, întrucât existenţa negrăită şi neînţeleasă a Fiului născut din Tatăl şi a Sfântului Duh purces din Tatăl este mai presus şi de aceasta.

Dumnezeirea este o obârşie care nu este supusă zgârceniei ca să rămână circumscrisă la o persoană, dar nici dezordinii ca să se reverse la infinit. Sfânta Treime este formată din Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh şi dumnezeirea nu se revarsă peste aceste trei persoane, ca să nu se nască o gloată de zei.

Treimea este cu adevărat Treime care nu se compune dintr-un număr desfăcut, căci nu este o adunare de unităţi ca să sufere împărţire, ci este subzistenţă fiinţială a unimii întreit ipostatice. Treimea este cu adevărat unime, fiindcă aşa este şi unimea este cu adevărat Treime, fiindcă aşa subzistă, deoarece este o singură dumnezeire ce fiinţează unitar şi subzistă treimic.

Unitatea este Treime prin modul de subzistenţă, ca una ce este desăvârşită în trei ipostasuri desăvârşite, şi Treimea este cu adevărat unitate prin raţiunea fiinţei, adică a existenţei. Sfânta Treime este din toate părţile egală, din toate părţile aceeaşi. „Fiecare persoană e purtătoare a întregii fiinţe dumnezeieşti nerepetate, deci fiecare e Dumnezeu întreg, fără să se despartă, dar şi fără să se confunde între ele“.[35] „Fiinţa fiind nemărginită, nu se poate repeta, dar cele trei Persoane ale ei nu se confundă, folosind fiecare în alt fel toată puterea fiinţei într-o reciprocă comunicare“.[36]

Ipostasurile dumnezeieşti sunt fixate şi întemeiate una în alta după cum a zis Iisus: „Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine“(Ioan 10, 38).

Unii eretici spuneau că Fiul nu este asemenea cu Tatăl, pentru că Fiul este născut, iar fiinţa Tatălui este nenaşterea. Sfântul Maxim clarifică şi spune că nenaşterea arată numai că Tatăl nu are naştere,

---

[35] **Ibidem,** p. 33.
[36] **Ibidem,** p. 36.

dar nu este nenaşterea fiinţa Tatălui. Combătând pe eretici Sfântul Maxim răspunde: „dacă susţin că nenaşterea este fiinţa lui Dumnezeu, sunt siliţi dacă rămân consecvenţi cu ei înşişi, să spună cu necesitate că şi netrupescul şi neînceputul şi nemurirea şi neschimbabilitatea şi nestricăciunea şi câte se spun prin negaţiune privativă că sunt Dumnezeu, pentru faptul că le depăşeşte, sunt fiinţa Lui. În felul acesta ar fi dovediţi că susţin multe fiinţe ale lui Dumnezeu şi nu una".[37]

Alţi eretici întrebau: Tatăl este nume al fiinţei sau al lucrării? Aceasta pentru că dacă am zice că Tatăl este nume al fiinţei să conchidă de aici că Fiul este de altă fiinţă decât Tatăl, întrucât aceeaşi fiinţă nu primeşte două nume deosebite în chip propriu, căci dacă Tatăl este nume al fiinţei, nu ar putea fi şi Fiul nume al aceleiaşi fiinţe. Dacă am zice că Tatăl este numele lucrării am mărturisii clar că Fiul este făptură a Tatălui, ca rezultat al lucrării.

Sfântul Maxim lămureşte: numele Tată nu este nici al fiinţei, nici al lucrării, ci al relaţiei şi al modului cum se află Tatăl faţă de Fiul sau Fiul faţă de Tatăl.

Arienii ziceau că Fiul cel Unul-Născut este Fiu al voinţei, nu al Tatălui. Sfântul Maxim clarifică: Tatăl care naşte şi Fiul care se naşte coexistă împreună prin relaţie, adică prin voinţă şi naştere. Precum fără cel ce vede şi ceea ce se vede nu este vedere, sau fără cel ce cugetă şi ceea ce se cugetă nu este cugetare, aşa fără Cel ce naşte şi Cel ce se naşte nu este naştere, sau fără cel ce voieşte şi ceea ce voieşte, voire. Deodată cu Tatăl născător, care este pururea Tată, era prin naştere Fiul cel născut, neprimind în nici un mod vreun interval de timp între El şi Tatăl care-L naşte. Fiul nu este Fiu al voinţei, ci al Tatălui care-L naşte.

Pentru Dumnezeu, poate însăşi voinţa de a naşte este naştere, dar naşterea Fiului din Tatăl este mai presus de voinţă, căci voinţa nu este la mijloc între Tatăl şi Fiul, nici nu este cugetată voinţa Tatălui înainte de Fiul, pentru că nici Tatăl nu exista înainte de Fiul, pentru că Tatăl şi Fiul cel născut fără început din El, având deodată existenţa, au şi o singură voinţă, simplă şi nedespărţită, precum şi o singură fiinţă şi fire.

---

[37] *P. G.* 91, col. 1221 C – D.

Una este voinţa Sfintei Treimi, de aceea este cu neputinţă să voiască altele Tatăl şi altele Fiul.

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Pentru că altfel ce mă împiedica şi pe mine ca, afirmând această propoziţie: Tatăl este mai mare prin fire, apoi însuşindu-mi-o pe aceasta: Prin fire nu este, desigur, mai mare, nici Tată, să conchid: ceea ce este mai mare nu este, desigur, mai mare, sau, Tatăl nu este, desigur, Tată“.[38]

În acest text Sfântul Grigorie a afirmat că Tatăl este mai mare după cauză decât Fiul, întrucât Fiul este din Tatăl şi nu Tatăl din Fiul. Arienii au preluat acest text şi i-au schimbat sensul, pretinzând că Teologul a scris că Tatăl este mai mare prin fire decât Fiul.

Sfântul Maxim preia acest text şi clarifică: dacă Tatăl este mai mare ca Fiul, dar prin fire nu este mai mare, nici Tată, atunci ceea ce este mai mare nu este mai mare şi Tatăl nu este Tată. Tatăl este mai mare ca Fiul în calitate de cauză, dar nu prin natură. Dacă vorbim de fiinţa Tatălui şi a Fiului, atunci ei sunt de o fiinţă, pentru că fiinţa Sfintei Treimi este una şi comună celor trei persoane ale Sfintei Treimi. „N-a fost cândva când Dumnezeu n-a fost Tată, aşa n-a fost cândva când n-a avut un Fiu“.[39]

Dumnezeu are trei ipostasuri de o fiinţă, de o putere, neamestecate în proprietatea exactă şi neschimbată a fiecăruia, adică în nenaştere, naştere şi purcedere. Suprafiinţa este comună precum Tatălui, aşa şi Fiului şi Sfântului Duh. La proprietăţile particulare ale Sfintei Treimi, cum sunt numele, nu este nici o reciprocitate sau nimic comun. Tatăl nu poate fi numit cu evlavie Fiu, nici Fiul Tată. La fel şi cu Sfântul Duh.

Toate cuvintele de laudă ale teologiei nu se atribuie numai uneia din persoanele Sfintei Treimi, ci ele sunt comune întregii Sfinte Treimi. Numai proprietăţile caracteristice ale celor trei ipostasuri sunt atribuite în parte şi în mod propriu fiecărei persoane, de exemplu calitatea de Tată este numai a Acestuia şi nu a altei persoane. La fel este şi cu Fiul

---

[38] *P. G.* 36, col. 93 B.

[39] **Pr. Acad. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,** *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, p. 46.

şi cu Sfântul Duh. Cel ce nu spune că numirile dumnezeieşti sunt comune, sfâşie fără evlavie unitatea Prea Sfintei Treimi.

„Numai existând în trei Persoane, aceste trei Persoane sunt dumnezeieşti, pentru că au o valoare şi o relaţie între ele care le face demne şi capabile de iubirea absolută. Şi sunt aşa, pentru că sunt aşa de prezente una în alta, încât în fiecare e văzut Dumnezeu întreg, nefiind deci trei dumnezei“.[40]

„Iubirea desăvârşită între cele trei Persoane ale existenţei supreme implică în ea cunoaşterea desăvârşită între ele, deci a fiinţei lor nemărginite“.[41] „Treimea e dragoste absolută, dragoste în fiinţa ei. Treimea şi dragostea sunt una“.[42] Datorită acestei iubiri Dumnezeu a creat totul căci Sfânta Treime este creatoarea şi obârşia sau cauza făpturilor şi toate care şi-au luat existenţa din ea se împărtăşesc de ea.

Dumnezeu este unitate şi monadă fiindcă dumnezeirea este simplă, neîmpărţită şi necompusă şi de aceea este unitate pentru că Sfânta Treime este unită în Ea Însăşi şi uneşte pe toţi cei ce se apropie de Ea, după spusa din Evanghelie: „ca să fie una, precum noi una suntem“ (Ioan 17, 11).

Existenţa lui Dumnezeu

Dumnezeu există veşnic, precum s-a spus „Iar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor sfârşi“ (Ps. 101, 28) şi „Cel ce numără mulţimile stelelor“ (Ps. 146, 4) şi „măsoară cerul cu palma şi pământul cu pumnul“ (Isaia 40, 12) iar El este făcătorul veacurilor, şi a îngerilor, care sunt nemuritori. Se zice că Dumnezeu având nemurirea, adică viaţa veşnică, este numit veac, dar nu timp, căci este fără sfârşit şi va fi pururea. Nu i se spune veac în înţelesul timpului care are sfârşit, ci în înţelesul că este pururea în veacuri care nu au sfârşit.

Dumnezeu este şi hotarul şi locul Său şi nimic nu se extinde peste Dumnezeu, ci El trece şi peste cele nesfârşite. Veacurile care sunt nesfârşite (pentru că nu au hotar) Dumnezeu le întrece cu mărimea Lui nemărginită şi cuprinde cu mărimea Lui nesfârşită

---

[40] **Ibidem,** p. 26.

[41] **Idem,** *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 185.

[42] **Părintele Galeriu,** *Jertfă şi răscumpărare*, Editura Harisma, 1991, p. 44.

întreaga viaţă cea fără de margini a celor inteligibile, pentru că viaţa lor nu este mărginită ca a oamenilor, căci îngerii au fost creaţi nemuritori. Dumnezeu însă împărăţind în supraeternitatea Lui are hotarele propriei Sale veşnicii.

Dumnezeu este deasupra lui a fi (pentru că «a fi» arată că a fost adus la existenţă de o cauză oarecare) şi este socotit mai presus de fiinţă, de aceea se şi spune că este veac al veacurilor aduse la existenţă de El, pentru că Cel care nu a fost, nici nu va fi, ci numai este, având permanent şi statornic această existenţă care nu se schimbă în viitorul va fi, nici nu a ajuns este din a fost, Acesta este veac.

Dumnezeirea nu are nici început, nici sfârşit şi nu se spune despre Dumnezeu în sens propriu nici era, nici este, nici va fi, căci Dumnezeu este mai presus de acestea. Acceptă însă şi acestea pentru că este mai presus de fiinţă, oricum L-ar cugeta cineva.

Dumnezeu este şi nu se află nicăieri prin aceea că nu are subzistenţă circumscrisă în spaţiu în chip fiinţial, dar este în mod sigur, prin aceea că pentru a exista nu are nicidecum nevoie de vreuna din existenţele create, fără de care a fost şi este şi va putea să fie pururea, căci nu îşi poate avea locul în cele existente Cel ce există înainte de cele existente.

„Eu sunt Cel ce sunt“(Ieş. 3, 14) „Iar Tu acelaşi eşti“(Ps. 101, 28). De la „a fi“ este fiinţa şi de aici existenţa concretă. Existenţa este a lui Dumnezeu pentru că provine de la El şi este în El şi se păstrează în El, dar nu este Dumnezeu al existenţei, nici nu este conţinut în existenţă, pentru că este suprafiinţial mai presus de existenţă. Existenţa îl are pe El drept cauză şi nu El are existenţa ca o cauză anterioară. Astfel existenţă nu se zice în sens propriu pentru Dumnezeu, pentru că Acesta este preexistenţă, adică există înainte de existenţă şi are existenţa mai presus de cele existente, într-un mod mai presus de fiinţă, pentru că este mai presus decât toate fiinţele şi existenţa atribuită lui Dumnezeu este mai presus de toată existenţa la un loc.

Dumnezeu nu este nici una dintre cele ce sunt, ci este mai presus de acestea. Dacă El a creat şi a adus cele ce sunt în existenţă, cum poate fi socotit ceva din cele ce sunt?

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Precum zicem că este cu neputinţă ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie“.[43]

La prima vedere s-ar putea spune că Sfântul Grigorie a scris în acest text că Dumnezeu este cu neputinţă să fie rău sau să nu fie rău, ceea ce este contradictoriu, pentru că ori este rău, ori nu este rău.

Sfântul Maxim clarifică: Este cu neputinţă ca Dumnezeu să fie rău. A doua propoziţie este: este cu neputinţă ca Dumnezeu să nu fie, adică să nu existe. Luată împreună întreaga frază ar veni aşa: căci precum zicem că este cu neputinţă ca Dumnezeu să fie rău, este cu neputinţă ca Dumnezeu să nu existe, pentru că „nu poate să Se tăgăduiască pe Sine Însuşi“(II Tim. 2, 13).

Dumnezeu este mai presus de mărime şi nu este circumscris de vreo cantitate, mărime sau mulţime şi nu este cuprins în nişte margini. Toată mărimea este mărginită, dummnezeirea este singura fără margini. „Mare e Domnul şi lăudat foarte“(Ps. 47, 1) şi „măreţia Lui nu are sfârşit“(Ps. 144, 3) pentru că nu este mărginită de nici un hotar. De aceea dumnezeirea este infinită pentru că nu există nici o noţiune de timp sau vreo natură care să o ajungă. Dumnezeu este mare nu în comparaţie cu altceva, pentru că nu se poate compara şi pentru că mărimea dumnezeiască este cu adevărat necuprinsă.

A fi pururea la fel şi neschimbat, adică acelaşi, este propriu lui Dumnezeu. El nu este mărginit de altceva, nici nu are limită, ci toate se termină în El. Dumnezeu este acelaşi pururea, fiind ca monadă cu adevărat acelaşi şi hotar Lui Însuşi şi hotar tuturor, deosebit de toate, şi este mai presus de toate într-un mod unitar şi identic, adică prin faptul că este monadă neamestecată cu nici una din toate şi este simplu şi prin faptul că este acelaşi, adică în acelaşi fel.

Se zice despre Dumnezeu că este unitate şi unul. Acestea se zic pentru a-L înfăţişa pe Dumnezeu ca necompus, pentru că ceea ce este caracterizat de volum şi cantitate se împarte în părţi, pentru că este corp. Dumnezeu însă este necompus şi netrupesc şi este mai presus de toată corporalitatea. Pe de altă parte, când Dumnezeu le-a cugetat şi a dat prin voinţa Lui existenţă tuturor, nu s-a înmulţit ca o minte împărţindu-se în multe gânduri, ci a rămas şi rămâne în unitate neîmpărţit şi neramificat.

---

[43] *P. G.* 36, col. 116 C.

Dumnezeu este acelaşi unic în Sine, ca Cel ce este unul în sens propriu, neavând nimic deosebit după fire care să se poată cugeta împreună cu Sine.

Dumnezeu Cel unul este cu totul nepasiv şi neîmpărţit şi cu totul suficient Lui Însuşi. Prin firea Lui nu se împleteşte cu altele, ca unul dintre numere, căci este străin de mulţime şi de orice compoziţie şi împărţire şi anterior oricărui unu. Acest unu este obârşie şi sământă a existenţei şi în acest unu sunt cuprinse toate existenţele, dar acest unu este cugetat deasupra tuturor.

Nici una dintre existenţe nu este lipsită de participarea la unu, adică la Dumnezeu, pentru că fiecare număr participă la unitate. Dacă începe cineva de la doi, numără întâi o diadă, şi la fel dacă începe de la zece. Chiar dacă începe cineva de la cea mai mică parte, întâi numără o doime, o treime, o zecime şi aşa mai departe, încât nu există număr care să nu participe la unu, adică la unitate.

Dar Dumnezeu pe bună dreptate este înainte de unu, fiindcă este creator sau producător al tuturor, deci şi al numărului.

Dumnezeu este numit Unul nu ca început al numerelor, ci pentru că este ridicat peste toate şi nu are nimic din cele de după El împreună numărat, dar şi pentru necompoziţia şi simplitatea Lui. Dumnezeu nu s-a compus cu nimic din cele ce sunt şi nu s-a unit cu ele trupeşte decât numai la întrupare.

Deşi se spune că Dumnezeu este Unul, este mai presus de unu. În sens propriu unu indică legătura cu multe numere care se compun din acesta şi pare oarecum începutul mulţimii numerelor, însă Dumnezeu a socotit vrednic de El să accepte şi pe «unu» dintre creaturile Lui, pentru că unu în sine este simplu, neîmpărţit şi necompus, dar şi aşa Dumnezeu formează o supraunitate, adică este mai presus de unu, de aceea s-a spus: „Iar pentru înţelepciunea Lui nu există număr“ (Ps. 146, 5).

Ființa lui Dumnezeu

Dumnezeu este fiinţa luminii şi prin firea Lui virtute şi are prin fire din El Însuşi toate cele bune.

Dumnezeu este transcendent pentru că este mai presus de orice fiinţă, fie inteligibilă, fie spirituală, şi cu atât mai mult sensibilă.

Dacă fiinţă se zice de la «a fi» şi «a fi» are înţelesul unei creaţii, fiinţa nu poate să-L definească pe Dumnezeu, căci Acesta este mai presus de orice fiinţă, nu este nimic din cele ce sunt ci este mai presus de ele şi toate existenţele au fost create de El.

Dumnezeirea şi bunătatea nu sunt însăşi fiinţa lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este dincolo şi mai presus de acestea. Termenul «dumnezeire» nu este fiinţa lui Dumnezeu, precum nu este fiinţa Lui nici una dintre numirile atribuite lui Dumnezeu. Acestea nu sunt fiinţa Lui, ci opinii despre El. Fiinţa lui Dumnezeu nu poate fi exprimată în mod propriu, căci este mai presus de fiinţă. Firea lui Dumnezeu, ca ceea ce este, n-a fost cunoscută vreodată de careva dintre creaturi nici prin cunoaştere, nici prin înţelegere, căci prin acestea ne apropiem de cele netrupeşti.

Absolutul este nesupus relaţiei, pentru că nu are nici o relaţie cu toate, având aceasta ca o proprietate naturală.

Dumnezeu Creatorul

Prin revărsarea nesfârşit de darnică a bunătăţii, Dumnezeu a creat lucrurile din nimic, şi le-a făcut să subziste, vrând să se împărtăşească pe Sine tuturor şi fiecăruia în parte, pe măsura lor, fără să se întineze, dăruind fiecăruia puterea de a fi şi de a persista. A creat din bunătate toate cele inteligibile şi cele sensibile.

Cele ce sunt, adică genurile şi fiecare creatură în parte, ca cetele îngereşti şi toate cele sensibile sunt chipuri şi asemănări ale ideilor dumnezeieşti, adică modele în mintea lui Dumnezeu ale celor ce sunt, care sunt înţelesuri eterne ale lui Dumnezeu, datorită cărora şi conform cărora erau toate în El. Nu erau diferite de El şi au fost aduse de El la existenţă, precum relatează Sfântul Ioan în Apocalipsă că unul din îngeri i-a zis că toate erau şi au fost făcute, înţelegând că erau idei, chipuri şi asemănări ale raţiunilor sau ale modelelor care au fost făcute toate.

„Raţiunile creaturilor, deşi sunt eterne, pentru că nu există în Dumnezeu nimic temporal, ele totuşi nu ţin de natura Lui, ci sunt expresia voinţei Lui“.[44]

Dumnezeu este singurul creator al celor inteligibile şi sensibile. Nu există dumnezei (demiurgi) sau îngeri creatori nici altceva fără Dumnezeu. Dumnezeu este mai presus de orice început şi este început al aşa-numiţilor dumnezei, adică al îngerilor și al oamenilor drepţi.

Dumnezeu a creat lumea numai din bunătate, pentru a se împărtăşi şi altora şi se află pe măsura lor în fiecare dintre existenţe potrivit unei raţiuni negrăite a înţelepciunii, fără să fie închis câtuşi de puţin de nici o raţiune şi mod.

Dumnezeu nu este izvor al celor de după El, pentru că nu crează din fiinţa Sa ci numai prin voinţa Lui dă existenţă şi face toate. Toate cele produse prin creaţie, fie în cer, fie pe pământ, sunt cauzate, iar cauza este mai presus de existenţe. Este deci foarte clar că nu există nici o înrudire între cauză şi cele cauzate.

Întreaga creaţie inteligibilă şi sensibilă Dumnezeu Tatăl ca minte a cugetat-o, Fiul ca şi Raţiune a creat-o şi Duhul Sfânt a desăvârşit-o.

Când creează lumea Dumnezeu se mişcă. Să nu înţelegem însă prin aceasta mişcarea pe care o observăm la făpturi şi mai ales la cele sensibile, care este schimbarea locului. Dumnezeu nu se mişcă prin această mişcare, ci mişcarea Celui nemişcat şi pururea la fel este voinţa Lui spre crearea existenţelor şi ieşirea providenţei Lui spre toate.

Dumnezeirea este nemişcată, ca una ce nu are nici o cauză a existenţei şi este cauza tuturor celor ce există. Dumnezeirea este cu totul nemişcată după fiinţă şi prin fire, întrucât este infinită, nesupusă relaţiei şi nehotărnicită, dar în calitate de raţiune care există în fiinţele celor existente se zice că se mişcă, prin faptul că mişcă proniator fiecare dintre existenţe prin raţiunea după care acestea se mişcă în chip natural. Mişcarea lui Dumnezeu este înaintarea Lui din bunătate la multifelurimea creaţiei nevăzute şi văzute. Bunătatea creatoare şi purtătoare de grijă sunt comune întregii Sfinte Treimi.

---

[44] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *Ambigua*, Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983, p. 82, nota 45.

Dumnezeu este cauza şi obârşia tuturor, simplitatea celor simpli, viaţa celor vii şi dătătorul tuturor bunătăţilor. Toate subzistă şi au totul de la Dumnezeu, care de aceea este numit Dumnezeul dumnezeilor, Sfântul sfinţilor, Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor.

Dumnezeu nu numai a creat viaţa celor existente, ci o şi susţine ca să dureze. Precum soarele fiind unul le face roditoare pe toate şi le hrăneşte şi le creşte şi le face din mici mari şi din sământă plantă şi este în toate cele văzute, nefiind nimic din ele însele, aşa şi Dumnezeu care este cauzatorul soarelui şi a tuturor celor inteligibile şi sensibile nu este nimic din cele ce sunt şi este în toate, căci toate se împărtăşesc de El. De aceea Scriptura îl numeşte „Soare al dreptăţii"(Maleahi 3, 20). Dumnezeu luminează pe cei ce cuprind întregimea Lui, pe măsura în care o încap. Se spune că Dumnezeu este măsura celor ce sunt pentru că cunoaşte începutul şi sfârşitul tuturor ca singurul creator.

Dumnezeu este numit început (obârşie) al tuturor pentru că prin El au venit toate în existenţă şi nu au nevoie de altcineva pentru a se desăvârşi. Este numit mijloc pentru că asigură menţinerea tuturor în existenţă, şi este numit sfârşit pentru că în voia Lui îşi au existenţele sfârşitul în care se întorc.

Nu este altceva binele şi altceva existenţa, altceva viaţa şi altceva înţelepciunea, căci una este cauza tuturor şi una le produce pe toate, Sfânta Treime şi nu mulţi dumnezei creatori. Dumnezeu este cauzatorul a tot binele, pentru că tot binele este al Lui. Dumnezeu însă nu este cauza relelor, căci acestea ne despart de El.

„La Tine este izvorul vieţii"(Ps. 35, 9) şi „M–au părăsit pe Mine, izvorul apei vii"(Ier. 2, 13). Dumnezeu este numit izvor, ca un pântece, obârşie şi cauză a tuturor celor ce au venit la existenţă. Dumnezeu nu va înceta să creeze, aceasta o înţelegem din Evanghelie „Tatăl Meu până acum lucrează şi Eu lucrez"(Ioan 5, 17). Şi Sfântul Duh lucrează neîncetat împreună cu Tatăl şi cu Fiul, căci s-a spus: „Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi"(Ps. 103, 31).

Toate au fost create de Dumnezeu prin El şi pentru El şi El este capul tuturor celor ce sunt şi El a adus la existenţă toate fiinţele şi pe bună dreptate se spune că se înmulţeşte prin cele făcute de El. Când toate se vor supune Tatălui şi Fiul se va supune împreună cu cele create, precum zice Apostolul: „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci

şi Fiul Însuşi se va supune Celui ce i-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi“ (I Cor. 15, 28).

Dumnezeu în această multiplicitate a creaţiei tuturor a rămas Unul şi Acelaşi în revărsarea neîmpuţinată a darurilor Lui şi este Unul în toate, fără să fie nimic din toate, căci este mai presus de fiinţă şi neapropiat nouă.

Chiar dacă sunt mulţi dumnezei şi domni, cu toate acestea unul este cu adevărat Dumnezeu şi Tată şi unul cu adevărat Domn, Iisus. Aceasta înseamnă că Creatorul şi Cauzatorul tuturor este Dumnezeu, care prin dăruirea neîmpărţită şi nesfâşiată a numirii dumnezeirii şi domniei proprii a creat pe aşa-zişii dumnezei şi domni, fără să se sfâşie dumnezeirea în părţi de dumnezeire ca aurul în multe monede, nici cei mulţi numiţi dumnezei întregind dumnezeirea Lui, precum multele genuri împlinesc lumea.

Dumnezeu este iubire

Dumnezeu a produs creaţia ca să arate prin ea mişcarea Lui iubitoare.

Iubirea cea bună preexistând în Dumnezeu nu a rămas neroditoare, ci a născut în noi iubirea cea bună pentru care dorim binele şi frumosul.

Ca dragoste şi iubire dumnezeirea se mişcă, iar ca dragă şi iubită mişcă spre Sine toate cele capabile de dragoste şi iubire. Se mişcă întrucât sădeşte afecţiunea lăuntrică a dragostei şi a iubirii în cei capabili de acestea şi mişcă întrucât atrage prin fire dorinţa celor ce se mişcă prin ea. Mişcă şi se mişcă pentru că însetează după însetarea de ea şi îi este drag să fie dragă şi iubeşte să fie iubită. Dumnezeu se mişcă în mintea care-L poate primi (fie îngerească, fie omenească), pricinuind în ea şi prin ea căutarea Lui. „Dumnezeu se mişcă întrucât iubeşte liber şi mişcă făptura întrucât e vrednic de iubit şi mişcă dorinţa făpturii spre iubirea Lui, sau mişcă întrucât făptura e însetată după El şi se mişcă întrucât nu rămâne pasiv faţă de această mişcare, ci e însetat şi El, de bunăvoie, de însetarea făpturii după El ... Deosebirea cea mare este că Dumnezeu nu înaintează prin mişcare spre ceva mai

presus de Sine, ci mişcarea Lui e mişcarea iubirii coborâtoare şi atrăgătoare spre El“.[45]

Dumnezeu iubeşte toate şi ca obârşie şi Creator al tuturor din prea marea bunătate şi iubire îi rabdă pe păcătoşi, ca să-şi arate iubirea Sa de oameni şi libertatea făpturii, căci s-a zis: „iubirea toate le rabdă“(I Cor. 13, 7) şi „Cel ce face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi“(Mat. 5, 45).

Participarea la Dumnezeu sau împărtăşirea de El

Dumnezeu pentru că este din fire bun, este gata să se ofere pe Sine tuturor ca să se împărtăşească toţi de sfinţenia Lui şi să le fie iluminate sufletele şi în Dumnezeu preexistă fiinţial câte noi le avem prin har, adică prin participare, căci „din plinătatea Lui noi toţi am luat, şi har peste har“(Ioan 1, 16).

Dumnezeu este virtute vie şi desăvârşită prin Sine şi fără nevoie de ceva, pentru că are fiinţa mai presus de fiinţă şi din iubire iese din Sine transmiţându-Se prin purtarea de grijă celor care şi-au primit existenţa de la El. Astfel Dumnezeu fiind izvor viu al virtuţii, îndumnezeieşte pe cât este posibil pe cei ce se împărtăşesc de El. Precum soarele sensibil luminează cele văzute şi cele ce nu se împărtăşesc de lumina lui o fac din nepăsarea lor, aşa este şi cu Dumnezeu, care sfinţeşte numai pe cei ce vor.

Dumnezeu se împărtăşeşte acelora care au capacitatea de a-L accepta, într-un mod nesupus relaţiei şi neîmpărtăşibil. Dumnezeu se împărtăşeşte nesupunându-Se relaţiei, nefiind reţinut în spaţiu de cel ce se împărtăşeşte de El. Nici nu se împărtăşeşte sensibil, ci este întreg în împărtăşirea fiecăruia de El şi distinct de toate, ca şi atunci când se aude o voce puternică şi o aud (se împărtăşesc de ea) toţi cei de faţă după puterea proprie, şi bărbatul şi pruncul şi cele necuvântătoare, dar unii se împărtăşesc mai intens şi alţii mai slab. Vocea se împărtăşeşte în funcţie de capacitatea lor auditivă, însă în sine rămâne neîmpărtăşită.

---

[45] **Ibidem,** p. 229, nota 300.

După fiinţă dumnezeirea nu se împărtăşeşte, dar se face împărtăşită în faptul că din ea sunt toate şi de ea se susţin toate în existenţă. Dumnezeu se face împărtăşit în mod neîmpărtăşibil.

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu

Dumnezeu poartă de grijă de toate păstrând în mâinile Lui toate cele ce există, de la cele dintâi până la cele din urmă, cuprinzându-le pe toate în mod necuprins, ţinându-le nu corporal, ci suprafiinţial, prin dumnezeiasca Lui purtare de grijă.

Dumnezeu rămânând pururea în aceeaşi unitate şi identitate, stabilit ferm în Sine Însuşi, fără a ieşi din Sine, pentru mântuirea tuturor, răspândeşte strălucirile bunătăţii Lui asupra tuturor prin lucrările Lui purtătoare de grijă şi este prezent tuturor, fără să se îndepărteze de locul Său.

Se spune că Dumnezeu se înmulţeşte cu fiecare prin aducerea lor la existenţă cu voia Lui, înmulţindu-se prin manifestările Lui proniatoare, dar rămânând unul neîmpărţit. Precum soarele răspândeşte multe raze şi rămâne în unitate, aşa şi Soarele dreptăţii se împarte în fiecare zi fără să se isprăvească.

„Dumnezeu este întreg în toate în chip comun şi în fiecare dintre cele ce există în parte, în chip neîmpărţit şi nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfârşite ale lucrurilor în care este ca Cel cu adevărat existent, şi fără să se contragă cu existenţa particulară a unuia, precum şi fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci este totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărţită“.[46]

Dumnezeu este în toate pentru că le susţine şi le dă viaţă şi le păstrează pe toate, dar nu este nimic din cele ce sunt, întrucât este Cauzatorul creării tuturor şi cauza nu poate fi dintre cele cauzate. Dumnezeu este participabil întrucât toate existenţele se împărtăşesc de El şi subzistă prin El, căci ceea ce nu se împărtăşeşte de El nici nu a existat, nici nu există, nici nu va exista. Şi este neparticipabil, fiindcă

[46] *P. G.* 91, col. 1257 B.

nici una dintre existenţe nu se împărtăşeşte de fiinţa Lui, căci prin fiinţă Dumnezeu este mai presus de existenţe.

Prin persistenţa şi păstrarea tuturor învăţăm că Dumnezeu este prezent în toate, nu prin schimbare, ci prin purtarea Lui de grijă.

Cunoaşterea lui Dumnezeu

a. Cunoaşterea de Sine a lui Dumnezeu

Dumnezeu este raţiune şi minte, căci „cine a cunoscut gândul Domnului?“ (I Cor. 2, 16). Dumnezeu este autoraţionalitate, fiind întreg raţiune, dar nu este înţelept prin învăţătură, ci înţelepciunea Lui este un bun de la Sine.

Numai Dumnezeu cunoaşte cele ale Sale, adică natura Lui, şi Se cunoaşte pe Sine aşa cum este, iar tuturor creaturilor rămâne necunoscut în Sine, adică ce este şi cum este, căci „nimeni nu cunoaşte pe Tatăl, decât numai Fiul, nici pe Fiul, decât numai Tatăl“ (Mat. 11, 27), căci Tatăl cunoscând chipul Său, adică pe Fiul, Se cunoaşte pe Sine Însuşi. Acelaşi lucru trebuie spus şi despre Duhul Sfânt, căci „cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu“(I Cor. 2, 11).

Numai Sfânta Treime îşi cunoaşte fiinţa proprie.

b. Cunoaşterea creaturilor de către Dumnezeu

Dumnezeu nu cunoaşte cele existente în cele ce sunt, ca noi, căci El nu este ceva din cele ce sunt, ori ca acestea. Dumnezeu nu cunoaşte existenţele ca cele ce sunt create, adică nu ştie să se atingă de cele sensibile în mod sensibil, sau de fiinţe ca fiinţele, pentru că aceste maniere nu i se potrivesc lui Dumnezeu. Noi, oamenii, înţelegem ce sunt cele sensibile fie prin vedere, fie prin gustare, fie prin atingere, pe când cele inteligibile le cunoaştem prin învăţătură, instruire sau iluminare. Dumnezeu nu cunoaşte prin nici unul din aceste moduri cele ce sunt, ci are cunoştinţa cuvenită Lui, ca „Cel ce cunoaşte toate înainte de facerea lor“ (Daniel 13, 42), ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu cunoaşte cele existente prin raţiunea naşterii lor, adică în mod sensibil, ci prin alt mod al cunoaşterii.

Dumnezeu cunoaşte cele ce sunt nu din cunoaşterea tuturor, ci din cunoaşterea Sa proprie. Dumnezeu cunoscându-Se sau înţelegându-Se pe Sine cunoaşte şi înţelege cele ce sunt din modelele lor.

Noi suntem în Dumnezeu înainte de întemeierea lumii (Efes. 1, 4), pentru că crearea tuturor depinde de cauza şi începutul lor în Dumnezeu. Toate existenţele provin de la Dumnezeu şi îşi iau existenţa conform voinţei Lui, preexistând în Acesta care ştia că le va aduce în existenţă şi când le va crea. Pentru că Dumnezeu are cunoaştere veşnică despre acestea, de aceea cele cugetate au preexistat înainte de-a fi aduse la existenţă. Înainte de toată creaţia îi erau cunoscute lui Dumnezeu cele ce vor fi create, după cum s-a spus: „Cel ce cunoaşte toate înainte de facerea lor“ (Daniel 13, 42) şi „înainte de a te fi plăsmuit în pântece, te-am cunoscut pe tine“ (Ier. 1, 5).

Dumnezeu este Făcător al celor ce sunt şi le cunoaşte pe ele chiar când nu există. El este arhetipul acestui întreg şi cele ce le cunoaşte nu le ia ca şi chipuri de la altele, pentru că este El Însuşi modelul celor ce sunt.

Dumnezeu cunoaşte făpturile ca pe propriile Sale voiri, pentru că pe toate le-a făcut cu voia. Dumnezeu îşi cunoaşte propria voinţă şi odată ce a creat pe fiecare dintre făpturi voind-o, desigur că El cunoaşte făpturile ca pe propriile Sale voiri.

Numele lui Dumnezeu

Dumnezeu este numit Frumos în Cântarea Cântărilor şi David spune: „împodobit eşti cu frumuseţea mai mult decât fiii oamenilor“ (Ps. 44, 3). Dumnezeu este frumos de un unic chip, pentru că nu este pentru unii frumos şi pentru alţii nu, ci este frumosul neschimbat, fără început, absolut, şi pururea la fel, şi este înainte de creaturi, izvor, început şi cauză a frumuseţii, de aceea are şi frumuseţea în sens de depăşire. Dumnezeu esta mai presus de frumuseţe, de aceea Scriptura zice: „şi L-am văzut pe El şi nu avea nici chip, nici frumuseţe“ (Isaia 53, 2).

Dumnezeu Însuşi a zis: „Eu sunt Cel ce sunt“ (Ieş. 3, 14), de aceea îi dăm şi noi în mod cuvenit numele acesta înainte de altele câte se spun despre El, ca viaţă, înţelepciune şi cele asemenea.

Numele «Dumnezeu» nu indică fiinţa lui Dumnezeu, nici ce este Acesta, ci o oarecare lucrare binefăcătoare faţă de noi. Din împărtăşirea de cele dăruite de Dumnezeu creăm numirile despre El, dar ce este Dumnezeu este tuturor de neînţeles.

Fiinţa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu cele ce se spun despre Dumnezeu. „Un nume care ar exprima însăşi fiinţa lui Dumnezeu ar trebui să cuprindă singur tot ce e Dumnezeu singur, deci ceea ce este în Sine Însuşi în afară de relaţiile cu făpturile şi nesupus vreunei lucrări faţă de ele. Numai un nume care s-ar potrivi lui Dumnezeu singur L-ar arăta ca ceea ce este, adică nesupus relaţiei cu făpturile, nesupus lucrării faţă de ele. Un astfel de nume ar trebui să nu exprime nici o comparaţie a lui Dumnezeu cu lucrurile, nici pozitivă, nici negativă. Toate cele ce le spunem noi referitor la Dumnezeu sunt gândurile noastre despre Dumnezeu, deci au ceva de al nostru amestecat în ele, sau sunt în jurul lui Dumnezeu, adică între Dumnezeu şi noi, fiind lucrări ale lui Dumnezeu faţă de noi, sau comparaţii pozitive sau negative ale Lui cu lumea. Noi nu putem trăi fără să vorbim despre Dumnezeu. Dar în ceea ce spunem noi despre Dumnezeu nu surprindem pe Dumnezeu în ceea ce este fiinţa Lui".[47]

Dumnezeu este fără nume, pentru că este toate şi nimic din cele ce sunt.

Cunoaşterea lui Dumnezeu de către creaturi

Dumnezeu se face cunoscut din toate cele create, precum artistul din operele lui, dar prin fiinţă Dumnezeu este despărţit cu desăvârşire de toate şi de aceea fiind necunoscut din creaturi se face cunoscut prin această necunoaştere, precum şi din înţelegerea cunoscătoare şi din ştiinţa făpturilor.

În calitate de cauză a tuturor, Dumnezeu este cunoscut din cele create, dar pentru că nu este nimic din acestea rămâne necunoscut de toate.

Prin cele create cunoaştem că Dumnezeu există, dar cine este Dumnezeu, sau cât este de mare, nici nu înţelegem, nici nu-L numim, nici nu-L cuprindem prin minte sau simţire.

[47] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 201, nota 253.

Atâta timp cât suntem închişi în cele sensibile auzind despre nematerialitatea şi suprafiinţialitatea lui Dumnezeu rătăcim, cugetând acestea prin perspectiva simţurilor. Astfel ascultând unii despre Sfânta Treime cea în trei ipostasuri neîmpărţită şi nedespărţită, îndată se îndoiesc, luând seama la corpuri care au nevoie de spaţiu şi de distanţe, şi zic: Cum este posibil să existe trei ipostasuri de sine şi să fie nedespărţite? Ei nu ştiu să se facă nebuni la cele sensibile pentru a deveni înţelepţi la cele dumnezeieşti şi nemărginite. Către ei zice Domnul: „Dacă v-am spus cele pământeşti şi nu credeţi, cum veţi crede de vă voi spune cele cereşti?“(Ioan 3, 12). Şi Sfântul Pavel zice: „Omul firesc nu primeşte cele ale Duhului, căci pentru el sunt nebunie“(I Cor. 2, 14). Ceea ce este pentru oameni nebunia lui Dumnezeu sunt cele duhovniceşti în care trebuie să stăruim. Înţelepciunea este numită nebunie pentru că nici o înţelepciune nu o poate înţelege şi este neraţională şi fără minte, neexistând o raţiune sau o minte care să o explice sau să o cuprindă.

Înţelegerea lui Dumnezeu care întrece toată înţelepciunea şi ştiinţa oamenilor a fost numită nebunie a lui Dumnezeu de către ereticii care îşi închipuie că dovedesc prin raţionamente luate de la cele sensibile că întruparea lui Dumnezeu care a mers în opera de mântuire până la moarte a fost imposibilă. Cugetând la aceştia Sfântul Pavel a zis: „O, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii lui Dumnezeu, cât de necercetate sunt judecăţile Lui“(Rom. 11, 33). Ceea ce întrece toată puterea înţelepciunii create este socotită nebunie a lui Dumnezeu dacă nu precede credinţa, căci tainele lui Dumnezeu nu pot fi explicate prin cuvinte sau prin demonstraţii luate de la cele sensibile.

Cel ce se află în întunericul neştiinţei clătinat de rătăcire este purtat de orice vânt al nestatorniciei omeneşti, ca cei rostogoliţi de valurile mării (Efes. 4, 14) şi îi socoteşte nebuni pe cei ce cunosc, precum a spus Fest lui Pavel care binevestea cunoştinţa dumnezeiască: „eşti nebun Pavele!“ (Fapte 26, 24).

Dumnezeu este cunoscut numai prin credinţă şi aceasta din creatura Sa. Este cunoscut numai că este, nu ce este, şi că este Făcător şi Ziditor a tot veacul şi timpul şi a tuturor celor din veşnicie şi din timp. Dumnezeu este înţeles din cele create şi din purtările Lui de grijă. Din cele create este înţeles ca şi Creator, iar din purtarea de grijă ca Mântuitor. „Dumnezeirea se cunoaşte numai prin cele ce ni se

împărtăşesc din ea; în sine însă n–o cunoaşte nimeni, nici duhurile cereşti".[48]

Cu cât se luminează cineva mai mult în privinţa lui Dumnezeu, şi dobândeşte cât mai multă cunoştinţă a existenţelor, adică a celor sensibile şi inteligibile, cu atât urcând mai mult în cunoştinţa despre Dumnezeu, va cunoaşte necuprinderea sau necunoştinţa despre El, care sunt lumina şi cunoştinţa mai presus de toate cele cunoscute şi ca urmare cinsteşte în tăcere neputinţa de a cunoaşte şi a grăi despre Dumnezeu. Deci necunoştinţa în legătură cu Dumnezeu nu se zice în sensul unei lipse, ci cu înţelesul că depăşeşte şi întrece toată cunoştinţa şi cel iluminat cunoaşte pe Cel necunoscut şi necuprins.

Dumnezeu este necunoscut şi dobândim în necunoştinţă cunoştinţa despre El, pentru că Dumnezeu se face cunoscut în neştiinţă. Neştiinţa nu trebuie socotită neînvăţătură, căci aceasta este întuneric sufletului, dar nici cunoscătoare, căci Dumnezeu este necunoscut. Deci depăşind toată înţelegerea despre Dumnezeu ne facem simpli ajungând ca urmare neştiutori şi rămânând neîmpărţiţi în stare de unitate, şi temeinic stabiliţi în bine nu ştim că nu cunoaştem, fără ca aceasta să însemne că altul cunoaşte şi noi ca neînvăţaţi nu cunoaştem şi că putem să învăţăm ceea ce acum nu cunoaştem. Nu cunoaştem cele faţă de care orice natură raţională are o necunoaştere evlavioasă şi nu ştim că nu cunoaştem.

Dumnezeirea este supranegrăită şi supranecunoscută şi infinit mai presus de toată infinitatea, nelăsând celor de după ea nici urma cea mai subţire de cuprindere şi nedând vreuneia din existenţe nici o idee de cum sau în ce măsură este tot ea şi unime şi treime, căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înţeles de cele mărginite, pentru că nu trebuie înţelese cele dumnezeieşti din cele sensibile.

Dumnezeu este mai presus de înţelegere şi de-a fi înţeles şi nici una din existenţe nu-L cunoaşte cum este El, adică fiinţa Lui cea neînţeleasă şi mai presus de fiinţă, ori existenţa prin care Acesta subzistă.

---

[48] **Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae Membru al Academiei Române,** *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 69.

Pentru a-i înşela pe vânătorii care-l urmăresc, leul îşi şterge cu coada urmele în timp ce merge, pentru a nu fi descoperit. De aceea s-a spus şi despre Dumnezeu: „În mare este calea Ta şi cărările Tale în ape multe şi urmele Tale nu se vor cunoaşte“(Ps. 76, 18). Precum nu se păstrează urmele pe faţa apei, nici urmele leului, tot aşa nu se fac cunoscute nici cărările lui Dumnezeu.

Eunomie şi ucenicii lui susţineau că îl cunosc pe Dumnezeu cum se cunoaşte El Însuşi pe Sine.

Sfântul Maxim zice că dacă este adevărat ce spun Eunomie şi discipolii lui, atunci aceştia sunt siliţi să adauge şi unde este Dumnezeu Cel cunoscut, pentru deplina cunoaştere a Lui. Şi astfel după aceştia Dumnezeu nu se deosebeşte deloc de lucrurile create, fiind circumscris şi El în spaţiu, şi ce ar fi mai absurd decât aceasta? Sau nespunând unde este Dumnezeu ori trebuiau să spună că nu există nicidecum, căci cum şi ce ar fi ceea ce nu are nicidecum existenţa undeva? Ori să spună că Dumnezeu este şi subzistă, dar unde este ei nu ştiu. Dar dacă aceştia nu ştiu unde este Dumnezeu, cu atât mai mult nu cunosc ce este Dumnezeu în fiinţa Lui, deci afirmaţia că îl cunosc pe Dumnezeu cum se cunoaşte Acesta pe Sine nu este adevărată.

Nimeni nu poate, nici nu va putea vreodată înţelege şi exprima ce este Dumnezeu, adică ce este fiinţa însăşi a Sfintei Treimi.

Este cu neputinţă a-L cunoaşte pe Dumnezeu, şi mai cu neputinţă a-L descrie, pentru că Dumnezeu este necunoscut chiar şi celor mai înalte cete îngereşti şi nici una dintre existenţe nu-i este asemănătoare Lui.

Pentru că Dumnezeu a toate n-are nimic de acelaşi fel cu El în toate, nimic din toate nu-i este propriu a-L face înţeles şi de aceea folosim alt mod al vorbirii despre Dumnezeu, zicând ce nu este Dumnezeu. Negaţiile sunt potrivitre lui Dumnezeu căci spunem de exemplu că este nevăzut şi înţelegem că nu cade sub vedere, iar raţiunea nici nu caută să cerceteze, nici să explice ceea ce nu se vede.

Dumnezeu nu este cunoscut în fiinţa Lui pentru că este de neînţeles şi inaccesibil întregii zidiri văzute şi nevăzute, dar se face cunoscut din cele din jurul fiinţei, însă numai că este. Toate cele din jurul fiinţei arată însă nu ce este, ci ce nu este Dumnezeu, ca de exemplu nevăzut, nemuritor, necreat şi cele ca acestea, dar toate sunt neasemenea pentru că nu arată ce este Dumnezeu, ci ce nu este.

Cele privative sau negative care se observă în jurul a ceva nu sunt chiar acel ceva în jurul căruia sunt, căci în acest caz ar fi din cele ce arată ce este acel ceva, ca unele ce sunt chiar acela, deci n–ar arăta ce nu este acela. Şi astfel ele s–ar dovedi că sunt definiţia realităţii în jurul căreia se spune că sunt, ceea ce este absurd şi cu neputinţă, pentru că definiţia a ceva nu se formează din ceea ce nu este acel ceva, ci din ceea ce este, lărgind noţiunea îngustă a acelui ceva redată prin numirea lui. Deci absolut nimic din cele ce se spun despre Dumnezeu, sau că sunt în jurul Lui nu pot fi fiinţa lui Dumnezeu, pentru că nu conţin nici o afirmare care să se potrivească singură lui Dumnezeu singur şi să-L arate pe Acesta Însuşi în ceea ce este, El fiind în afară de orice relaţie şi nesupus nici unei lucrări în legătură cu ceva.

În Dumnezeu lipsurile sunt mai presus de fiinţă, pentru că nu putem socoti lipsa ca fiinţă, ca de exemplu nemurirea, necorporalitatea şi cele asemenea, căci Dumnezeu nu este acestea ci este înainte de acestea. Din El s-au cunoscut ce sunt acestea şi de fapt nu cunoaştem ce nu este Dumnezeu sau cum este negrăit şi necuprins, pentru că acestea nu sunt începutul Lui, ci ele sunt din El.

Dumnezeu este indefinibil, ca nesupus nici unei definiţii, căci El Însuşi este definirea tuturor şi le defineşte pe toate hotărnicindu-le în Sine, fără ca El să fie supus definiţiei. Definiţiile se compun din afirmaţii, iar afirmaţiile sunt nepotrivite lui Dumnezeu, fiind mincinoase, căci Dumnezeu este mai presus de acestea, ca nefiind fiinţă, ci mai presus de fiinţă, însă „mai presus de toată negaţia este afirmaţia că Dumnezeu este Cel ce este".[49]

Dumnezeu este proslăvit în două moduri, fie ca asemenea cu toate, căci toate subzistă în El, fie ca neasemenea, pentru că nu este nimic din toate. Nimic însă din ce se spune despre Dumnezeu nu trebuie înţeles ca redând însuşirea aceea în sens propriu, nici ca afirmare, ca de exemplu viaţa, nici ca negare, ca de pildă nemurirea, căci Dumnezeu este de necomparat cu toate.

Dacă admitem că toate cele create se corup, iar Dumnezeu cu bogăţia bunătăţii Sale desfiinţează stricăciunea unora, ca a îngerilor şi a sufletelor, iar stricăciunea altora o preface în nestricăciune şi

---

[49] **Sfântul Dionisie Areopagitul,** *Opere complete*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura PAIDEIA, Bucureşti, 1996, p. 256.

caracterul muritor în nemurire, cum se întâmplă cu trupurile noastre la înviere, este clar că Dumnezeu care face pentru noi toate acestea este mai presus de afirmare şi de negare şi este temelie şi rădăcină a tuturor, nu spaţial, ci cauzal (în calitate de Cauzator).

În Dumnezeu negaţiile nu se opun afirmaţiilor, căci Dumnezeu este mai presus de toată negaţia şi afirmaţia şi cele spuse despre Dumnezeu ca negaţii, precum şi cele contrare se înţeleg prin depăşire.

Negaţiile opuse afirmaţiilor se conciliază cu acestea şi se substituie între ele. Astfel negaţiile indicând nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu afirmaţiile în jurul a ceea ce nu este Dumnezeu, iar afirmaţiile care indică numai că este Dumnezeu, dar nu şi ce este, se unesc cu negaţiile în jurul a ceea că este Dumnezeu.

Negaţiile arată afirmaţiilor opoziţia lor, dar aplicate la Dumnezeu, prin contradicţie reciprocă a extremelor dovedesc familiaritatea lor.

Afirmaţiile şi negaţiile par să se contrazică „dar dacă le referim la Dumnezeu, ele se armonizează, întrucât coincid spunându-ne că Dumnezeu este, dar nu ce este, în fiinţa Lui“.[50] „E foarte important faptul «că ştim că este» chiar dacă nu ştim «ce este»“[51] Dumnezeu.

Vederea lui Dumnezeu

Sfinţii văd în vis unele persoane, aud unele cuvinte şi le apar unele lucruri ca prin simţire, duhovniceşte. Pentru a le apărea sfinţilor acestea, Dumnezeu nu trebuie să fie de faţă şi să le întipărească în imaginaţia lor, pentru că „imaginaţia lucrează în chip uimitor şi suprafiresc când nu este de faţă vreo persoană şi nu sună prin aer voci sensibile, în aşa fel că cel introdus tainic în cele dumnezeieşti aude şi vede cu adevărat“.[52]

„Realitatea dumnezeiască nu este ea însăşi de faţă ca suport al unor vederi sau al unui sunet. Căci dacă ar fi de faţă ea însăşi, nu va mai putea fi şi în viitor la fel, ca suport al altor vederi şi al altor sunete, ci s-ar închide în forma prezentă... Ca să rămână Acelaşi şi totuşi să

[50] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 249, nota 319.

[51] **Pr. Acad. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,** *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, p. 18.

[52] *P. G.* 91, col. 1236 A.

se manifeste prin alte vederi şi sunete, Dumnezeu trebuie să aibă o anumită detaşare de vederile şi sunetele ce le provoacă. El ne poate arăta de aceea chipurile cele viitoare, căci, ca infinit, dispune şi de ele“.[53]

Dacă noi, ca oameni simpli, vedem imagini şi auzim sunete în vis, fără a fi nimic şi nimeni care să ne grăiască sau să ne apară în realitate, oamenilor sfinţi care veghează cu adevărat, Dumnezeu le descoperă prin harul Său vedenii, lucrând în chip minunat în ei, ceea ce nouă ni se întâmplă prin legea firii, în vis.

Dacă unor sfinţi li s-au descoperit arătări dumnezeieşti, fiecare s-a învrednicit pe măsura credinţei lui de vreo vedere care i-a arătat dumnezeirea, prin care a primit lumina cunoştinţelor dumnezeieşti venite la el.

Dumnezeu s-a arătat oamenilor: lui Adam în rai, lui Avraam la stejarul Mamvri şi lui Moise pe munte, dar n-a văzut nimeni tainica fiinţă a lui Dumnezeu, nici nu o va vedea ce este ea cu exactitate.

Lumina dumnezeiască este neapropiată şi nevăzută şi de ea nu se poate apropia nici o creatură nici spirituală, nici sensibilă şi a fost numită întuneric: „Nour şi întuneric în jurul Lui“(Ps. 96, 2), căci „şi-a pus acoperământ“(Ps. 17, 13). Sfântul Pavel zice că Dumnezeu „locuieşte în lumina cea neapropiată“(I Tim. 6, 16), căci Cel de care nu se poate apropia nimeni este asemenea cu întunericul, în sens de depăşire.

Să ajungă cineva în întunericul dumnezeiesc înseamnă să vadă prin nevedere şi să cunoască prin necunoştinţă pe Cel mai presus de vedere şi cunoştinţă, căci adevărata vedere şi cunoaştere este a nu vedea, nici a cunoaşte. „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată“ (Ioan 1, 18), de aceea şi înţelepţii în legătură cu Dumnezeu mărturisesc că au văzut slava Lui şi nu pe Dumnezeu Însuşi.

---

[53] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 209, nota 261.

Locul lui Dumnezeu

Dumnezeu este toate şi în El sunt toate, dar să nu creadă nimeni că în Dumnezeu toate sunt o grămadă amestecată sau că Dumnezeu este toate prin compoziţie. Dumnezeu rămâne în unitatea Lui, ori mai presus de unitate în mod neîmpărţit şi neamestecat fiind totul în toate, dar este nesupus relaţiei cu acestea, adică nu este cuprins sau circumscris de nimic în mod trupesc, ci scapă trupului pentru că este în afară de toate, nefiind nicăieri, şi pentru că de la El provin toate, El este în toate, căci din El subzistă toate.

Dumnezeu nu este nimic din cele ce sunt pentru că este mai presus de acestea ca şi Cauzator al lor, de aceea se şi spune că este pretutindeni şi nicăieri. Nu este nicăieri pentru că toate au fost făcute de El şi sunt în El , dar nu este nimic din toate. Toate sunt în El pentru că este pretutindeni şi toate au fost făcute prin El şi umple toate, dar nu este nicăieri. Dacă ar fi numai El peste tot, ar fi fost totul în toate în mod spaţial, astfel nu este nimic, pentru că este mai presus de existenţe.

Dumnezeu se află în fiecare raţiune şi în toate raţiunile după care există toate, Cel ce nu este cu adevărat nimic din cele ce sunt, şi este în sens propriu toate şi mai presus de toate. Astfel Dumnezeu este numit şi Cel ce este şi Cel ce nu este, pentru că nu este nimic din cele ce sunt, ci este în chip necunoscut deasupra tuturor.

După cum este scris la III Regi 19, 11–12 Domnul nu a venit să-i vorbească lui Ilie nici în cutremur, nici în nor, ci într-o subţire adiere de vânt. Aceasta vădeşte că Dumnezeu cel necuprins de lumea întreagă este totuşi în lume. La suflu participă toate şi acesta se găseşte în toate, dar nu este cuprins de nici una.

Cum trebuie atunci înţeles locul pentru Dumnezeu de vreme ce Sfânta Scriptură spune pretutindeni că Dumnezeu este nemărginit, căci „cerul este tronul Lui, iar pământul aşternutul picioarelor Lui“(Isaia 66, 1) şi „a măsurat apele cu pumnul şi a măsurat pământul cu cotul“(Isaia 40, 12) şi „de mă voi sui la cer, Tu acolo eşti, de mă voi coborî la iad, de faţă eşti“(Ps. 138, 8). Care este deci locul lui Dumnezeu?

„Ce casă îmi veţi zidi Mie? -zice Domnul- sau care este locul odihnei Mele?“(Fapte 7, 49). Nu este vorba de vreun loc în lumea sensibilă, ci de îngeri şi de sufletele oamenilor, căci Dumnezeu este

nemărginit. Astfel în cei ce auzeau cuvintele lui Iisus nu era loc de odihnă pentru Dumnezeu din cauza necredinţei lor, după cum zice Domnul în Evanghelie: „Fiul omului nu are unde să–şi plece capul“ (Luca 9, 58). Noi suntem templul lui Dumnezeu după cuvântul: „voi locui în ei şi voi umbla în ei“(II Cor. 6, 16) şi „de va păzi cineva cuvântul Meu, Eu şi Tatăl Meu vom veni şi ne vom face locaş la el“(Ioan 14, 23). Deci puterile îngereşti şi sufletele sfinţilor şi ale tuturor celor ce păzesc cuvântul şi poruncile Lui se pot numi pe bună dreptate loc şi odihnă a lui Dumnezeu. Dar nu numai sfinţii şi îngerii sunt loc şi odihnă a lui Dumnezeu , ci şi Dumnezeu este locuinţă a tuturor sfinţilor precum a zis în Evanghelie: „rămâneţi întru Mine“ (Ioan 15, 4).

IERARHIA CEREASCĂ

Îngerii sunt fiinţe spirituale, fără de trupuri, create de Dumnezeu înaintea lumii materiale.

Există nouă cete îngereşti dispuse în trei triade:

Prima triadă: tronuri, heruvimi, serafimi.

A doua triadă: domnii, puteri, stăpânii.

A treia triadă: începătorii, arhangheli, îngeri.

Îngerii sunt lumini. Toate puterile cereşti sunt înalte şi luminătoare, deşi nu în acelaşi fel, ci unele într-un grad mai mare, iar altele într-unul mai mic, pentru că unele trepte sunt mai ascunse, iar altele mai arătate.

Primele trei cete îngereşti sunt superioare oricărei alte puteri nevăzute şi văzute. Acest prim ordin întreit priveşte cu mintea atentă şi vrednică pe Dumnezeu. Iezechiel vorbeşte întâi de tron (tronuri), pe care s-a văzut şezând Dumnezeu, după care îndată se află dumnezeieştii heruvimi, iar la Isaia stau în jurul lui Dumnezeu, privind, serafimii. Aceasta se arată aproape la fel în *Apocalipsa Sfântului Ioan*.

Această triadă se află aproape de Dumnezeu şi nu este altă ceată înaintea ei. Tronurile, heruvimii şi serafimii sunt cele mai înalte dintre puteri şi formează întâia triadă ierarhică.

Deşi cele din urmă cete sunt mai prejos decât puterile dinainte, cu toate acestea se împărtăşesc şi ele de înţelepciune şi cunoştinţă. Cea din urmă treaptă a îngerilor se apropie de lumea văzută.

Puterile îngereşti se numesc inteligibile în raport cu noi şi spirituale în raport cu Dumnezeu.

Îngerii sunt chipuri ale lui Dumnezeu. Au primit subzistenţa de la Dumnezeu prin creaţie şi este în puterea lor să aibă asemănarea cu El, ca şi noi, cei creaţi după asemănare. Îngerii însă au puterea nesupusă nici unei căderi, tăind, oprind şi nelăsând să îi stăpânească pofta spre cele sensibile.

Îngerii cei mai de sus au o mai mare aemănare cu Dumnezeu, iar ceilalţi îngeri mai mică, până la cei din urmă.

Cele netrupeşti şi inteligibile se împlinesc în afara timpului, veşnic şi fără întârziere. La cele inteligibile nu trebuie să vorbim de timp. Puterile cereşti sunt veşnice, căci zice Scriptura: „cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veşnice“ (*II Cor.* 4, 18). „Pusu-le-ai pe ele în veac şi în veacul veacului“ (*Ps.* 148, 6). Este vorba de puterile îngereşti, pentru că sunt neschimbate în fiinţă şi rămân cum au fost făcute. Îngerii au calitatea să rămână în identitate.

Ceea ce este veşnic nu este şi fără început. Astfel puterile netrupeşti sunt veşnice, dar nu împreună veşnice cu Dumnezeu cel dinainte de veacuri, pentru că au fost create de Dumnezeu, neexistând mai înainte. Au fost făcute nemuritoare şi veşnice ca cele ce rămân fără sfârşit prin voinţa lui Dumnezeu.

Ultima treaptă a cetelor cereşti este numită în sens propriu îngeri, dar toate cetele sunt numite cu numele de îngeri: „Binecuvântaţi pe Domnul toţi îngerii Lui“(Ps. 102, 20) şi „Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri“(Ps. 103, 5).

A doua ceată a triadei din mijloc poartă numele de puteri, dar şi numele puteri este comun tuturor ordinelor îngereşti pentru că au o anumită putere.

Puterile îngereşti sunt numite minţi, pentru că fiecare dintre ele este cu totul minte şi întreaga lor fiinţă este minte vie care trăieşte esenţialmente în specia lor şi înţeleg în mod unic şi direct cele ce curg spre ele de la Dumnezeu.

Îngerii mai sunt numiţi şi flăcări de foc, dar nu arzători ci plini de viaţă.

Pentru care pricină puterile cereşti sunt ierarhizate în trei triade: una mai sus, una la mijloc şi una la urmă?

Pe toate cele cereşti Dumnezeu le-a creat libere, căci dacă omul a fost făcut liber, fiind compus din ţărâna pământului şi suflet, cu atât mai mult s-au făcut libere puterile îngereşti, care n-au nimic pământesc. Aceasta o arată şi Sfânta Scriptură spunând că diavolul a căzut cu voia din ordinea îngerească.

Puterile îngereşti se modelează pe ele în mod spiritual prin imitarea lui Dumnezeu şi privesc în mod supranatural la chipul dumnezeiesc şi doresc să-şi modeleze genul lor spiritual. Din toate acestea se arată că puterile îngereşti sunt de sine hotărâtoare şi au voie liberă. Deci fiecare se luminează de lumina cunoştinţei divine pe

măsura dorinţei proprii către bine. De aceea puterile cereşti sunt dispuse în trepte, după dorinţa treptată aflată în ele.

Triada superioară (tronuri, heruvimi, serafimi) este luminată de însăşi înţelepciunea dumnezeiască, fiindcă tinde nemijlocit spre ea, fără să aibă nimic intermediar între ele. Astfel este purificată de Dumnezeu Însuşi şi iluminată şi îndumnezeită. Dacă a fost creată astfel ca să fie întâia, a fost plăsmuită aşa ca să fie vrednică de prima treaptă, şi este mai ascunsă, pentru că este mai inteligibilă şi mai simplă. Dacă nu ar fi mai simplă şi mai inteligibilă decât cele mai de jos, nu ar fi mai apropiată de Dumnezeu. Pentru că s–a apropiat de bunăvoie de Dumnezeu se iluminează şi se îndumnezeieşte mai mult, adică lucrează cele desăvârşite sau cele din jurul lui Dumnezeu. Aceasta o dă de înţeles Sfânta Scriptură când zice: „Apropiaţi-vă de El şi vă luminaţi şi feţele voastre nu se vor ruşina“ (Ps. 33, 5).

Dorinţa şi înţelegerea puterilor îngereşti sunt pricinile treptelor lor superioare, căci acestea se curăţesc, se iluminează şi se desăvârşesc. Deci Dumnezeu preştiind mişcarea dorinţei lor le-a dat şi treptele vrednice de ele, din care este cu neputinţă să cadă, pentru că au dobândit o oarecare deprindere spre bine prin marea lor voinţă.

Puterile cereşti se curăţesc, se luminează şi se desăvârşesc, dar curăţirea lor nu este ca şi curăţirea oamenilor, ci purificarea puterilor îngereşti este iluminarea spre o cunoaştere mai desăvârşită.

Unii spuneau că pe măsura abaterii proprii fiecare din cetele cereşti au primit numirea şi treapta şi au fost legate de trupuri mai subţiri, pentru pedepsirea abaterii lor spre rău.

Dar îngerii sunt cu totul curaţi şi netrupeşti, cum au fost creaţi de la început. „Nici una dintre puterile cereşti nu a săvârşit vreun păcat după căderea demonilor, căci aceasta nu am cunoscut-o nici din dumnezeiasca Scriptură şi nici vreunul din Părinţii înţelepţiţi de Dumnezeu n-a spus-o“.[54]

Puterile îngereşti sunt atotcurate şi fără păcat şi n-au nevoie de curăţire, pentru că dacă acceptăm că vreunele din ele ar fi căzut în vreun păcat, acelea ar fi trecut de partea puterilor contrare.

Puterile îngereşti nu au nici un păcat şi nu participă la rău, nici la uitare.

---

[54] *P. G.* 4, col. 172 C – D.

Îngerii nu admit nici o închipuire materială şi nu au nici o relaţie scoborâtoare. Aceştia sunt lipsiţi de orice pată şi întinăciune, nu sunt înrâuriţi de vreo micşorare şi nu cunosc nici o împuţinare a fiinţei din cauza celor rele. Acestea nu pentru că sunt neschimbători prin fire, ci au hotărât aceasta prin ei înşişi, şi datorită râvnei lor supranaturale spre bine au rămas înclinaţi spre Dumnezeu, având ca deprindere a lor nestrămutarea. Singurul neschimbător prin fire este Dumnezeu, dacă îngerii ar fi fost creaţi neschimbători, diavolul nu ar fi căzut, şi toate puterile cereşti ar fi fost o singură ceată uniformă, pentru că binele prin firea lui nu are coborâş.

Puterile îngereşti au chipul lui Dumnezeu prin deprindere, iar deprinderea este calitate permanentă.

Dumnezeu menţine şi păstrează puterile îngereşti să rămână neschimbate şi să nu cadă. Le păstrează neschimbate în fiinţa lor, adică în viaţă, în nemurire, pentru care şi-au luat existenţa, de a fi lumină. Dumnezeu le păstrează nestrămutate faţă de dorinţele străine firii lor, pentru că acestea au liber arbitru. A tinde către Dumnezeu este propriu voii lor libere, dar să se menţină pururea în aceasta este rezultat al ajutorului lui Dumnezeu, căci toate au nevoie de ajutorul Lui.

Tronurile au firea cea mai înaltă şi sunt aşezate imediat după Dumnezeu. Nu au nici o legătură cu cele materiale şi nici o tendinţă spre cele de jos sau vreo înclinare spre cele inferioare, însă au o ascensiune care tinde în sus, către Dumnezeu. Pentru că sunt mai sus ca toate şi nu au nici o putere superioară lor, cu dreptate sunt introduse de Dumnezeu Însuşi primele în tainele şi cunoştinţa divină, ca cele mai înalte.

Sfintele tronuri sunt teofore, pentru că îl poartă pe Dumnezeu odihnindu-se în mod spiritual în ele. Având în ele pe Dumnezeu după har, se numesc purtătoare de Dumnezeu şi de aceea se împărtăşesc cele dintâi de Dumnezeu şi transmit celor mai de jos lumina primită de ele.

Modurile unirii îngerilor cu Dumnezeu sunt neînţelese nu numai de noi, ci şi de îngerii mai de jos. Aceste moduri sunt cunoscute numai îngerilor celor mai de sus, pentru că s-au învrednicit să primească această unire.

Primele cete îngereşti primesc prin ele însele iluminările dumnezeieşti. Celelalte cete nu primesc darurile dumnezeieşti ale cunoştinţei prin ele însele, ci prin cele superioare.

Precum norul „cheamă apa mării şi o varsă pe faţa pământului“ (Amos 5,8), aşa şi îngerii primind cunoştinţa, asemenea norilor o varsă peste cei mai de jos.

Toţi îngerii arată celor mai de jos luminile venite la ei de la cei dinaintea lor şi prin cei de mai sus sunt ridicaţi cei de mai jos spre Dumnezeu.

Cetele îngereşti cele de mai jos sunt iniţiate de cele imediat deasupra lor şi nu de cele mai înalte. Această iniţiere se face astfel: treapta a treia este iniţiată de cea din mijloc şi aceasta la rândul ei de cea mai presus de toate.

Treptele cele mai de sus au cele ale celor de după ele, dar cele mai de jos nu au cele ale celor mai de sus, fiindcă cele dintâi au în întregime iluminarea, iar cele de pe urmă în parte şi fiecare vede pe Dumnezeu pe măsura proprie.

Pentru ce serafimii strigă unii către alţii? Pentru că primii vestesc celor de după ei tainele dumnezeieşti. Cântarea întreit sfântă care îl preamăreşte pe Dumnezeu transmite şi cetelor mai de jos prilejul de a-L cunoaşte şi proslăvi pe Dumnezeu, pentru că pe cât le este cu putinţă îngerii transmit din puterea lor celor de după ei. Cetele inferioare se împărtăşesc de darurile lui Dumnezeu prin cetele superioare şi mai apropiate de El, ca printr-un vas care izvorăşte şi se revarsă, şi vasele cele mai apropiate se umplu cele dintâi, primind ceea ce le vine lor şi apoi se revarsă şi acestea la alte vase inferioare. Aşa trebuie înţeleasă îmbelşugata împărtăşire a darurilor lui Dumnezeu la toate prin cele dintâi cete.

Treptele îngereşti nu trebuie înţelese spaţial sau că se apropie spaţial de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu este în spaţiu, deci nici puterile inteligibile.

Primele cete îngereşti stau şi dansează în cerc, nemijlocit în jurul lui Dumnezeu. Proorocul Isaia spune: „Serafimii stăteau înaintea Lui, fiecare având câte şase aripi: cu două îşi acopereau feţele, cu două picioarele, iar cu două zburau“(Isaia 6, 2).

Trebuie lămurit cum îngerii stau lângă Dumnezeu şi în acelaşi timp zboară în jurul Lui.

Fiecare minte care este iluminată de Dumnezeu Cel ce a creat-o se spune că este mişcată împrejurul Lui, ca în jurul unui centru, fără ca mişcarea să fie una spaţială, ci înţelegătoare şi vie. Această mişcare circulară este a minţii şi întrucât fiind minte, înţelege, se spune că este mişcată. Această mişcare este socotită circulară, pentru că întorcându-se şi rotindu-se în jurul său se înţelege şi pe sine şi pe cel dinaintea sa de la care s-a luminat. Având înţelegerea proiectată din Dumnezeu Cel care îl voieşte, se spune că se mişcă în jurul Său, adică în jurul dorinţei şi iubirii lui Dumnezeu, ca în jurul centrului. Cele de-al doilea nu se unesc cu cele dinaintea lor, şi ceea ce se săvârşeşte se aseamănă cu o horă. Cele ce se nasc tinzând spre ceea ce le este propriu, privesc de jur împrejur pe Cel ce le-a născut. Aşadar cel ce se întoarce prin înţelegere spre cele dinaintea lui, introduce cugetarea mişcării circulare.

Pentru că Dumnezeu este pretutindeni, puterile ce-I urmează Lui pretutindeni prin voinţa de a-L înţelege totdeauna se bucură de aceasta şi dansează împrejurul Lui cu bucurie. Astfel mintea este în ea însăşi şi se grăbeşte spre ea însăşi. Cel care este în sine însuşi şi vădeşte nemurirea are stabilitate. Iar ceea ce este în sine însuşi, adică prin nemurire, se înţelege că stă, dar prin faptul că se grăbeşte spre sine însuşi, se mişcă, nedorind să se risipească în afară de sine spre înţelesuri legate de materie. Deci, întrucât se mişcă prin sine, nu stă, ci se mişcă, dar după fiinţă, care este întotdeauna aceeaşi, este în repaos şi nu în mişcare. Astfel fiecare minte are şi prin fire un elan, o dorinţă către Dumnezeu şi în jurul Lui, ca o mişcare circulară în jurul unui centru, precum este mişcarea cercurilor în jurul punctului sau a centrului din care îşi au originea. Şi din necesitate fizică fiecare existenţă dansează în jurul lui Dumnezeu, dorind prin însăşi existenţă să existe. Astfel toate sunt împrejurul Împăratului tuturor şi toate există datorită Lui şi El este cauza tuturor bunătăţilor. Cele dintâi cete îngereşti dansează direct în jurul lui Dumnezeu, neavând altceva înaintea lor, pe când cele din a doua şi a treia triadă dansează şi acestea în jurul lui Dumnezeu conform firii lor, dar prin mijlocirea celor dinaintea lor.

Cele inferioare pururea se întorc spre cele superioare, care le cuprind şi le poartă de grijă.

Noi oamenii exprimăm raţionalul prin organul limbii şi prin forme fonetice, producând vibraţii ale aerului prin dialog, şi cuvântul

se mută de la noi la urechile celor ce ascultă, de la trup la trup. Dar în împărăţia cerurilor nu este aşa, ci îngerii fiind lipsiţi de trupuri înaintează unii către alţii şi se îndepărtează recunoscând gândurile unii altora mai clar ca prin orice cuvânt, conversând între ei şi transmiţând cuvintele unii altora în tăcere.

Îngerii şi cele nemateriale pătrund una în alta fără să se confunde şi se retrag. Îngerii se învârtesc în jurul lor, nu într-o învârtire trupească, ci supralumească şi spirituală şi ieşind din sine înşişi spre înţelegere, se întorc în sine, neieşind din sine prin împrăştiere şi separare. Aceasta o dau de înţeles roţile cu mulţi ochi de la profetul Iezechiel.

Minţile dumnezeieşti (îngerii) se înţeleg pe ele însele şi pe cele superioare şi inferioare şi rămân în ele însele când lucrează ale lor, unite cu înţelesurile lor. Par că înaintează spre cele exterioare când cugetă la cele superioare şi la cele inferioare şi aşa urcă, pe cât se poate, la înţelegerea Cauzatorului tuturor. Astfel minţile dumnezeieşti înţelegând, se unesc în chip conştient cu cele înţelese, căci înţelegând, prin cunoştinţă se unesc cu cel cunoscut şi înţeles. Astfel această minte înţelegând se încovoaie spre sine nerisipindu-se în afara sa şi se uneşte cu sine prin cele ce le-a întors spre sine însăşi.

Mişcarea lor este aceeaşi mişcare, ca una ce este neschimbată şi nemutată, fiind la fel. Iar mişcările sunt socotite lucrări neîncetate referitoare la înţelesuri.

Slujirea ierarhiei cereşti este cunoaşterea şi deprinderea după putere în cele ale lui Dumnezeu. Iniţiatoare sunt primele cete din jurul lui Dumnezeu, iar cele de după ele sunt iniţiate, învăţate şi se desăvârşesc de primele.

Cetele superioare cunosc cele în care cele inferioare sunt introduse prin iluminare, dar cunosc şi altele, necunoscute celor inferioare.

Puterile cereşti sunt învăţate, ceea ce arată că nu sunt astfel prin fire.

Îngerii primesc din interior luminarea puterii lor înţelegătoare şi întipărirea voii dumnezeieşti, adică se modelează spre asemănarea lui Dumnezeu şi spre cunoaşterea făpturilor.

Cum iluminările dumnezeieşti mişcă puterile îngereşti dinlăuntru şi nu dinafară?

Dumnezeu le luminează pe acestea în chip inteligibil. Fiindcă înţelegător înseamnă a înţelege, iar ceea ce este înţeles este inteligibil, ceea ce este înţeles e hrană şi putere de întărire a celui ce înţelege. Dumnezeu li se face inteligibil şi înţeles pe cât le este posibil fiinţelor netrupeşti, care sunt minţi. Se sălăşluieşte înlăuntrul lor, le luminează şi mintea lor îl înţelege pe Dumnezeu şi se hrăneşte.

Îngerii nu cunosc ce este Dumnezeu în fiinţa Sa, dar şi cel mai de jos dintre îngeri are mai multă cunoştinţă despre Dumnezeu decât apostolii şi decât toţi teologii Bisericii.

Îngerii înţeleg existenţele în mod superior oamenilor, pentru că oamenii înţeleg existenţele din existenţele însele şi fac interminabile raţionamente şi înconjoară totul prin raţiune.

Îngerii ştiu cele de pe pământ nu întâlnindu-se prin simţuri cu cele sensibile, ca şi noi, ci printr-o putere care o întrece pe a noastră, cum se poate vedea din Scriptură. Astfel lui Tobie, fiul lui Tobit, Îngerul Rafael i-a zis să ia fierea peştelui pe care l-a prins, pentru că vindecă albeaţa ochilor tatălui său ivită de la murdăria unor păsări. Să nu socotească cineva că pentru că a suferit îngerul însuşi a învăţat terapia. În Judecători capitolul 6 îngerul scoate pentru jertfa lui Ghedeon foc din piatră. Îngerul nu cunoştea ca şi noi, prin simţuri, că focul arde, ci a acţionat printr-un mod mai înalt.

Îngerii nu cunosc cele sensibile prin simţire, pentru că nu folosesc organele simţurilor noastre, ci au această cunoaştere prin puterea minţii şi a firii lor. Pentru îngeri este un lucru enigmatic să folosească simţurile noastre.

Numai Dumnezeu care îndumnezeieşte puterile îngereşti le cunoaşte cu exactitate pe acestea şi slujirile lor. Şi acestea se cunosc pe ele şi lucrarea lor, noi însă nu ştim nimic cu exactitate despre îngeri, decât cele ce le-am aflat din Sfânta Scriptură.

Puterile cereşti îl cunosc pe Iisus ca Obârşia, Cauzatorul şi Creatorul lor, şi cele despre întruparea Sa li se fac cunoscute întâi îngerilor, cum arată cele întâmplate cu arhanghelul Gavriil, care a aflat cele despre Sfântul Ioan Botezătorul şi a binevestit şi Fecioarei Maria că va zămisli pe Dumnezeu Cuvântul, care se va întrupa de la Duhul Sfânt. Şi Gavriil nu este dintre puterile cele mai înalte, ci dintre cele mai de jos.

Nu toţi îngerii au fost în stare să înţeleagă taina întrupării, căci la înălţarea Domnului la cer, după patima şi învierea Sa, au fost unii care au zis: „Cine este acesta Împăratul măririi?“ (Ps. 23, 8), ceea ce arată neştiinţa, pentru că modul întrupării nu-i este cunoscut nici celui mai înalt dintre îngeri.

Îngerii se apropie de oameni şi de la aceştia oamenii învaţă cele dumnezeieşti, şi îngerii înalţă pe oamenii sfinţi spre zorile dumnezeieşti cunoscute lor. Îngerul primeşte iluminarea dumnezeiască după puterea lui dar transmite oamenilor cât pot aceştia să primească, nu cât cunoaşte el.

„E o iconomie a lui Dumnezeu să-şi facă din îngeri înainte mergătorii Săi la oameni, pentru treptata ridicare a acestora la copleşitoarea experienţă a lucrării Lui“.[55]

Prin îngeri suntem introduşi în taine şi prin ei s-a dat legea şi îngerii i-au ridicat la Dumnezeu şi pe Părinţii cei dinainte de lege, şi pe cei de după lege.

Prima lege s-a dat prin îngeri. Aceasta o arată Sfântul Ştefan zicând: „voi, care aţi luat legea prin porunca îngerilor şi nu aţi păzit-o!“ (Fapte 7, 53).

Fiecare neam are un înger rânduit lui, precum iudeii au pe Mihail.

Cum stând îngerii lângă neamuri, numai Israel a cunoscut pe Dumnezeu? Aceasta nu este din vina îngerilor ocrotitori, ci din cauza pornirii libere a neamurilor spre cele ce nu trebuie.

Prin îngeri i-au venit lui Faraon şi lui Nabucodonosor visele pe care le-au avut, precum şi tălmăcirile lor. Iosif la egipteni şi Daniel în Babilon au descoperit şi au interpretat vedeniile prin intermediul îngerilor păzitori ai acelor neamuri, care le-au descoperit visele din voia lui Dumnezeu.

Puterile cereşti sunt libere şi au dobândit virtuţile prin deprindere.

La cele inteligibile virtuţile nu sunt din întâmplare, ca la noi. Îngerii nu au virtutea prin accident, de exemplu înţelepciunea prin nevoinţă şi învăţare, dreptatea şi cumpătarea din înfrânare, sau

---

[55] **Sfântul Dionisie Areopagitul,** *Opere complete*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura PAIDEIA, Bucureşti, 1996, p. 65.

bărbăţia din educarea trupului şi a nervilor. La îngeri virtutea nu este ca ceva în altceva, ci ea constă în a săvârşi cele proprii şi a tinde neîncetat spre Dumnezeu şi spre ei înşişi. Această tendinţă lăuntrică a lor în imitarea lui Dumnezeu este virtutea.

După Dumnezeu, început al oricăror virtuţi sunt cetele îngereşti cele mai înalte, primele prin care avem iluminarea lui Dumnezeu.

Dorinţa îngerilor este iubirea de Dumnezeu nereţinută de nimic şi străină de materie. Cele de acelaşi fel sunt în comuniune cu cele de aceeaşi treaptă şi se iubesc unele pe altele şi pe ele însele.

Îngerii sunt buni şi de oameni iubitori. Ei se roagă lui Dumnezeu pentru popare şi îi ceartă pe demoni.

Numărul oamenilor este simetrie slabă în comparaţie cu cel al îngerilor. Cele 99 de oi sunt îngerii, iar oaia cea pierdută suntem noi, oamenii. Lui Daniel i s-au arătat nenumărate mulţimi de îngeri. Îngerii cunosc numărul lor, dar nu prin învăţare, matematic, ci au fost luminaţi la aceasta de către Dumnezeu.

Puterile îngereşti nu sunt cu totul nemateriale, dar subţirimea lor extremă şi de o unică substanţă este aproape de nematerialitate. Puterile cereşti sunt simplităţi de chip dumnezeiesc şi cu totul necompuse, nefiind un amestec de elemente, căci aşa sunt corpurile, dar puterile îngereşti sunt netrupeşti.

Cele netrupeşti nu au nici formă.

Îngerii au şase aripi: cu două îşi acoperă feţele, cu două picioarele şi cu celelalte două zboară în jurul lui Dumnezeu. Au aripi pentru a arăta că se mişcă singuri şi au tendinţă suitoare către Dumnezeu şi nu se împărtăşesc de cele pământeşti pentru că nu sunt stăpâniţi de vreo patimă lăuntrică.

Până suntem în trup nu ne este cu putinţă să vedem cele nemateriale şi netrupeşti fără chipuri şi simboluri, pentru că ne este imposibil de a cunoaşte şi de a vedea firea îngerilor. Cele inteligibile se cunosc prin cugetare şi nu cad nicidecum sub simţuri, pentru că ceea ce este mai presus de lume nu are înţeles sensibil, ci spiritual.

Nu sunt adevărate formele atribuite sfinţilor îngeri, căci nu sunt cu adevărat aşa cum ni-i prezintă Sfânta Scriptură, ci o face aceasta ca să ne ridicăm la măreţia lor, descriindu-i nu cum sunt cu adevărat, ci precum putem noi să înţelegem. Îngerii nu sunt plini de ochi sensibili,

ci fiinţa lor, ca minte vieţuitoare, este ochi atotascuţit, de aceea sunt numiţi în Scriptură cu ochi mulţi.

Îngerii apar sfinţilor şi cu chip omenesc. Astfel un înger era îmbrăcat cu un veşmânt ce ajungea până la călcâie şi avea mijlocul încins cu un brâu, adică arăta a preot. Alţi îngeri aveau în mâini securi, ceea ce dovedeşte o putere pedepsitoare. Cei ce cântă imnul trisaghion sunt înfăţişaţi cu multe feţe, ceea ce arată că lauda lor este netăcută şi multă.

Îngerii se fac văzuţi în funcţie de ceea ce trebuie să împlinească, şi forma sub care apar corespunde cetei lor.

Descoperirea celor netrupeşti se face prin simboluri şi chipuri prin care proslăvim pe îngerii din ceruri. Scriptura trebuie să vorbească despre animale cu chip sălbatic, despre vulturi şi despre altele prin care închipuie puterile îngereşti, dar nu cumva să socotim în mod necuvenit că cetele îngereşti sunt cu multe feţe şi picioare.

Nici cele cereşti nu se jignesc, nici noi nu ne fixăm în umiliri coborâte pentru că înfăţişăm îngerii cu chipuri de animale. În legătură cu puterile cereşti, teologii au lucrat cu pricepere, neasemănându-le cu nimic din cele inteligibile, ci au luat asemănarea acestora din cele sensibile, adică de necinste, făcând aceasta spre cinstirea lor, ca să fie imitarea lor plăsmuită şi neadevărată.

Dacă Scriptura s-ar fi folosit de închipuiri mai cinstite, spunând că puterile îngereşti sunt cu chip aurit, sau fulgerătoare, fără îndoială că cel ce le-ar auzi le-ar crede. Dar Scriptura a luat chipuri care nu sunt bune, ci urâte, nepotrivite îngerilor, ca ştiind noi sigur că nu sunt astfel, să căutăm adevărul celor ce sunt.

Puterile îngereşti sunt „fără de trupuri de diferite feluri, cum sunt descrise în Sfânta Scriptură. Sunt prezentate aşa, printr-un pogorământ la noi, căci în starea lor spirituală nu le-am putea înţelege şi mai ales n-am avea o anumită experienţă a lor. Prin aceste forme sau simboluri materiale, ni se fac străvezii în realitatea lor spirituală. Căci ni se dă totodată de înţeles că aceste chipuri materiale nu le aparţin propriu-zis. Dar, prin descrierea lor în chipuri materiale, ni se face totuşi dovada că ele există“.[56]

---

[56] **Ibidem,** p. 63.

DIAVOLUL

Diavolii sunt îngeri care s-au pervertit în sinea lor şi s-au îndepărtat astfel de Dumnezeu şi de ceilalţi îngeri.

Diavolul a picat de bunăvoie din ceata îngerilor.

Diavolul a căzut din cer pentru că s-a întors de la sine spre rău prin uşurătatea voinţei, căci dacă n-ar fi voit n-ar fi căzut.

Spiritele căzute au picat din două pricini: ori s-au îndepărtat cu totul de lumina dumnezeiască dorind răul, ori au dispreţuit măsura luminii care li s-a dat şi au încercat cu îndrăzneală să o depăşească. Pentru că n-au putut să înţeleagă ceea ce li s-a dat, au pierdut şi măsura dată lor, deşi lumina dumnezeiască rămâne pretutindeni neschimbată.

Mintea diavolilor din iraţionalitate doreşte egalitatea cu Dumnezeu, dar nu ştie cum îi este cu putinţă să dobândească aceasta. Nu prin fire a pătimit această neştiinţă, ci alegând cu voia ceea ce este contrar firii. Diavolii întrucât au minte, au dobândit-o de la Dumnezeu, dar făcându-se neraţionali şi nevoind să rămână ceea ce erau, au suferit o cădere din înţelepciune.

Dacă îngerii căzuţi au fost creaţi de Dumnezeu, cum sunt răi? Aceştia au fost aduşi la existenţă ca buni, dar sunt răi pentru că au slăbit în lucrarea lor naturală. „Demonii nu sunt răi prin fire, căci în acest caz ar fi răi pentru că Dumnezeu i–a creat aşa ... Dacă diavolul ar fi cu totul nepărtaş la bine, nici n–ar exista ... demonii nu sunt de la început răi, căci au primit fiinţa bună de la Dumnezeu“.[57]

Demonii nu sunt răi prin fire, fiinţa lor este bună, ei sunt răi prin voinţa lor şi prin abatere de la binele în care au fost făcuţi. Şi aceştia au fost creaţi spre tot lucrul bun, ca şi noi, dar prin aceasta devin răi căci au încetat deprinderea celor bune şi nu mai lucrează

---

[57] **Sfântul Dionisie Areopagitul,** *Opere complete*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura PAIDEIA, Bucureşti, 1996, p. 237.

binele. „Se numesc răi din pricină că a slăbit acţiunea lor cea firească. Răul, deci, într-înşii este o pervertire, o slăbire de la situaţia cuvenită lor, este un defect, o imperfecţiune“.[58]

„Diavolii sunt buni în esenţa lor -ca creaturi ale lui Dumnezeu- şi răi în manifestările lor“.[59]

Îngerii căzuţi „devin răi nu prin fiinţă, ci prin libertate. Dar întrucât rămân în existenţă, rămân într-un amestec de bine şi de rău“.[60]

Demonii nu sunt cu desăvârşire nepărtaşi la bine.

Demonii sunt dintre îngeri. Nu pierd darurile îngereşti pe care le-au primit, adică binele pe care-l au din fire nu-l nimicesc. Ei nu vor să vadă lumina din ei şi şi-au închis puterile de bine văzătoare, precum s-a spus despre israeliţi: „Căci inima acestui popor s-a învârtoşat şi cu urechile aude greu şi ochii lui s-au închis, ca nu cumva să vadă cu ochii şi să audă cu urechile şi cu inima să înţeleagă şi să se întoarcă şi Eu să-i tămăduiesc pe ei“(Mat. 13, 15).

Şi demonii sunt în chipul luminii, ori mai bine zis sunt lumini după fiinţă, ca şi ceilalţi îngeri, precum se spune şi-n Evanghelie: „Am văzut pe Satana ca un fulger“(Lc. 10, 18), dar demonii „şi-au orbit puterile lor de a vedea binele“.[61]

Diavolul aruncă pe oameni în întunericul cel mai din afară, fie înşelându-i, fie împingându-i pe cei ce ascultă de el. Se întâmplă uneori să ia şi oameni păcătoşi ca împreună lucrători cu el spre înşelarea altora.

Demonii însă nu strică fiinţele, pentru că fiinţele nu ajung la nonexistenţă. Demonii deteriorează puterea ori lucrarea.

Viaţa celor care au devenit cu voia lor demoni va dura nepieritoare, pentru că Dumnezeu i-a creat voind aceasta, chiar dacă ei s-au depărtat de el. Dumnezeu i-a făcut de la început

---

[58] **Idem,** *Despre numele divine. Teologia mistică*, Traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy, Institutul European, Iaşi, 1993, p. 93.

[59] **Nicolae Mladin,** *Prelegeri de Mistică Ortodoxă*, Editura Veritas, Târgu–Mureş, 1996, p. 159.

[60] **Sfântul Dionisie Areopagitul,** *Opere complete*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura PAIDEIA, Bucureşti, 1996, p. 237.

[61] **Idem,** *Despre numele divine. Teologia mistică*, Traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy, Institutul European, Iaşi, 1993, p. 93.

nemuritori şi nu-i pare rău de darurile sale. De fapt „chiar şi existenţa demonilor e mai bună decât nimicul“.[62]

Demonii nu se curăţesc şi nu se mântuiesc cu sfinţii într-o apocatastază.

[62] **Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,** *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 25.

PROBLEMA RĂULUI

Răul în sine nu este fiinţă. Nimic din cele ce sunt în creaţie nu este deplin nepărtaş de bine, căci ceva lipsit cu totul de bine nu există, pentru că nu a fost creat de Dumnezeu. Dar nici nu poate subzista ceva care nu se împărtăşeşte de deprinderea sau de însuşirea binelui. Dacă nu participă la calitatea binelui, în care trebuie să se susţină, nu poate exista „căci în el trăim şi suntem" (Fapte 17, 28).

Cel mânios izbucneşte uneori în mod greşit, totuşi nu este nepărtaş de bine, socotind că se foloseşte de mânie spre îndreptarea celui ce este pedepsit. Şi cel rău presupune astfel plăcerea ca un scop bun.

„Nu există natură rea; răul în natură stă în neputinţa unui lucru de a-şi desfăşura funcţiunile sale fireşti".[63]

„Răul are ca suport existenţa, nefiind decât în ceea ce există. Şi, dacă e aşa, răul nu este cu totul rău, ci are ceva din bine".[64]

Răul nu este din fire ci prin lipsa parţială a binelui. Răul nu este prin fire, ci prin căderea din bine, căci ceea ce este în fire este pururea la fel şi nu este doborât, cum este binele. Dar răul este nestatornic pentru că corupe şi alterează, deci răul nu este din fire. Aşa-zisul rău există datorită binelui. Răul se împărtăşeşte de bine pentru că vrea să existe şi oricine doreşte existenţa doreşte binele.

Răul este lipsit de subzistenţă fiindcă nu se împărtăşeşte de Dumnezeu, arătându-se ca o lipsă în existenţă.

Răul nu are substanţă, pentru că este lipsa celor din rânduială şi din fire, iar lipsa nu subzistă de sine.

Răul în sine nu există nicăieri, nicidecum, dar în materie se vede în lipsa bunătăţii, iar păcătoşii „vor fi ca nefiind"(Avdie 1, 16). Răul nu stă în existenţă ci în pătrundere, arătându-se în lipsa binelui.

---

[63] **Dionisie Pseudo Areopagitul,** *Despre numele divine. Teologia mistică*, Traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy, Institutul European, Iaşi, 1993, p. 95.

[64] **Sfântul Dionisie Areopagitul,** *Opere complete*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura PAIDEIA, Bucureşti, 1996, p. 235.

„Răul pentru că nu are substanţă, o fură de la bine şi se înfăţişează întotdeauna ca o realitate desfigurată“.[65]

Faptele rele nu se văd că au existenţă proprie.

Răul nu e ceva ce este, căci răul fiinţial nu poate exista. Răul nu este lipsa parţială, ci totală a binelui. Însă cel lipsit total de bine nici n-a fost, nici nu este, nici nu va fi, nici nu poate fi. Din fire nimic nu este rău. Cum poate să existe răul dacă ceva nu-i dă fiinţa? Desfiinţează corpurile şi lumina şi nu va fi umbră. Nu este răul în mod simplu, ci într-un suport.

Răul nu există fără vreun suport care este păstrat de bine, pentru că fără suport nici nu există, nici nu se vede, nici nu se strică nimic.

Răul total nu este, fiindcă participă la bine, deşi ca un ultim ecou.

Dacă toate se împărtăşesc de bine şi în toate cele ce sunt este binele, atunci este evident că răul ori nu este, ori este în bine. Nu este firea focului să răcească, şi dacă începe să răcească nu mai este foc, deci şi răul dacă subzistă participă în mod imperceptibil la bine, căci toate cele ce există sunt şi rămân în bine, iar dacă nu au nimic din bine nici nu există, fiindcă chiar a voi să existe este exemplu de participare la bine.

Răul are existenţa din bine. Răul nu are substanţă, nici nu este în fire, ci se produce din lipsa binelui şi nu este socotit nici existând, nici neexistând: „Văzut-am pe cel necredincios fălindu-se şi înălţându-se ca cedrii Libanului. Şi am trecut şi iată nu era şi l-am căutat şi nu s-a aflat locul lui“(Ps. 36, 35–36). Aceasta arată că deşi răul se înalţă chiar foarte mult, cu toate acestea nu există, nici nu va rămâne locul sau urma lui, căci îndată ce apare se destramă pentru că nu are substanţă.

„Răul luptă contra existenţei ca bine, dar n-o poate desfiinţa total, căci în acest caz n-ar mai fi nici el. Nimicul nu poate lupta cu existentul sau cu binele prin el însuşi, ci are nevoie de existenţă sau de bine, ca să lupte contra existenţei sau binelui“.[66]

---

[65] **Νίκου Α, Ματσούκα**, Κόσμος Άνθρωπος Κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή, Αθήνα, 1980, p. 112.

[66] **Sfântul Dionisie Areopagitul,** *op. cit.* p. 235.

Răul „e contrar existenţei şi totuşi are nevoie de existenţă ca suport“.[67]

„Răul nu e decât rezemat pe existenţa dată de Dumnezeu, el nu există ca o fiinţă proprie, cum există toate formele de existenţă, nici ca ipostas propriu. El apare în fiinţele sau ipostasurile existente de la Dumnezeu, acestea din urmă folosind contrar firii lor puterile ce li s-au dat spre înaintarea în binele adevărat, sau în Dumnezeu, ca izvor al existenţei lor pentru sporirea acesteia. Răul ca rău nu are fiinţă proprie, ci ceea ce face el numai dezbină şi corupe substanţa celor ce sunt. Chiar de se mişcă şi el, prin mişcarea lui nu dezvoltă pozitiv cele ce sunt, ci le corupe. El n–are nici fiinţă, nici putere proprie, ci se foloseşte de puterea fiinţelor concretizate în ipostasuri, dar pentru coruperea fiinţelor, fără a le putea distruge, căci Dumnezeu nu lasă fiinţele să fie distruse, ci slăbindu-le, cum slăbeşte şi puterea lor, folosind-o strâmb“.[68]

„Toate cele pe care le face răul, le face pentru că i se par bune“.[69] Cel ce doreşte cea mai rea viaţă participă la bine părându-i că doreşte cea mai bună viaţă; şi cel ce stăruie în rău, prin părerea că face binele, participă la bine. „Răul îşi ia puterea din existenţă sau din bine ca să lupte contra existenţei sau a binelui, dar cu părerea că luptă pentru existenţă sau pentru bine“.[70]

---

[67] **Ibidem.**
[68] **Ibidem,** p. 236.
[69] **Ibidem,** p. 235.
[70] **Ibidem.**

CREATURILE

Toate cele create îşi au existenţa de la Dumnezeu şi poartă în ele însele dovada că au fost aduse la existenţă şi au fost orânduite de Dumnezeu.

Cele create sunt:

I. Cele vii:

1. Unele cereşti, inteligibile, raţionale, netrupeşti şi mai presus de noi (îngerii).

2. Cele raţionale şi cu trup (omul).

3. Cele fără raţine (animalele necuvântătoare).

4. Cele fără simţuri (plantele).

II. Cele fără viaţă: *cerul, pământul, pietrele etc., care nu se împărtăşesc de nici o lucrare vie.*

Raţiunea pentru care Dumnezeu a adus toate la existenţă este ca să se împărtăşească fiecare după puterea lui de bunătatea lui Dumnezeu.

Dumnezeu le-a creat pe toate din nimic numai pentru ca să se bucure de bunătatea Lui, prin providenţă, cum este în stare fiecare, căci providenţa lui Dumnezeu este obârşia fiinţei celor ce sunt.

„Lumea şi omul, create din nimic, n-au nimic de la ele, ci totul de la Dumnezeu. Prin ele sunt nimic“.[71]

Nici nu era cu putinţă să existe ceva dacă nu i-ar fi dat existenţă puterea dumnezeiască. „Lumea este produsul libertăţii lui Dumnezeu“.[72]

Ieşirea bunătăţii lui Dumnezeu la cele sensibile pentru a le crea o numim timp. Timpul începe cu crearea cerului şi a pământului.

Tot ceea ce se mişcă subzistă prin facere, de aceea este negreşit şi sub timp, care se măsoară prin mişcare.

---

[71] **Dumitru Stăniloae**, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 11.

[72] **Idem,** *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 66.

Timpul a fost creat de către Dumnezeu odată cu lumea. El nici nu ar fi putut exista înainte de crearea lumii, pentru că nu ar fi avut în ce să-şi arate scurgerea sa, pentru că nu exista nimic în care să lase urme.

Nu este cu putinţă să se cugete un «unde» separat de un «când» care ar lipsi, pentru că acestea sunt deodată, deoarece sunt cele fără de care nu există ceva. Nici un «când» nu este separat de un «unde» care ar lipsi şi cu care acesta se cugetă împreună.

Tot ceea ce există şi se mişcă este numaidecât sub fire şi sub timp. Este sub fire pentru că există şi sub timp pentru că se mişcă.

Pentru că tot ceea ce este creat e supus spaţiului, timpului şi mişcării, totul a fost creat de cineva care nu este supus nici spaţiului, nici timpului, nici mişcării, şi dacă Acesta, adică Dumnezeu, este Cel care le-a dat începutul, El este şi ţinta spre care se mişcă tot ceea ce există.

Cele ce se întâmplă în lumea sensibilă se săvârşesc în timp şi una mai târziu decât alta, dar cele netrupeşti şi inteligibile se împlinesc în afara timpului, veşnic şi fără întârziere. La cele inteligibile nu trebuie să vorbim de timp.

Dumnezeu prin hotărârea anterioară a cunoştinţei Sale negrăite a pus bazele existenţei generale a tuturor.

Dacă Cel prin care se fac cele care există este Cauzator, în mod natural în Cauzatorul tuturor au preexistat toate ca într-o idee şi într-un model, dar nu sunt corpuri, nici în corp, ci în cugetări eterne, care sunt modelele lui Dumnezeu.

Modelele sunt raţiunile de fiinţă făcătoare ale existenţelor preexistente în Dumnezeu.

Ideea sau modelul este gândul etern al lui Dumnezeu, precum zice Sfântul Pavel, că Dumnezeu „pe care i-a rânduit de mai înainte, pe aceia i-a şi chemat“(Rom. 8, 30) căci „ne-a rânduit pe noi mai înainte întru voia Sa“(Efes. 1, 5). Prin cele înainte rânduite prin voia Sa se înţeleg modelele şi ideile lui Dumnezeu.

Toate cele ce sunt se împărtăşesc de purtarea de grijă a lui Dumnezeu, căci nu este nici una care să nu se împărtăşească de Dumnezeu.

Pronia este grija lui Dumnezeu îndreptată spre lucruri, este voia lui Dumnezeu prin care toate lucrurile îşi primesc călăuzirea ce li se potriveşte.

Toate doresc pronia dumnezeiască prin care există şi subzistă: „Toate aşteaptă de la Tine să le dai lor hrană la timpul potrivit" (Ps.103, 28).

Providenţa lui Dumnezeu este fără început pentru că înainte de-a fi fost făcute lucrurile au existat ideile sau modelele lor în Dumnezeu, adică cugetările lor eterne, şi în ideile şi cugetările acestea ale lui Dumnezeu erau prefigurate cele ce vor fi aduse la existenţă, deci providenţa lui Dumnezeu a preexistat fără de început întregii creaţii, căci a aparţinut proniei lui Dumnezeu sau cugetării Lui anterioare să voiască să producă creaţia, pentru a se bucura de bunătatea lui proniatoare. Dar providenţa este şi fără sfârşit, ca cea care va fi cu îngerii nemuritori şi cu noi, care vom fi făcuţi nemuritori.

Toate câte sunt fără de viaţă şi neînsufleţite au fost aduse la existenţă din bunătatea lui Dumnezeu, având nişte calităţi proprii, precum diferitele plante, rădăcini, metale şi pietre cu anumite însuşiri folositoare pentru cele doctoriceşti şi pentru trebuinţele noastre. Acestea nu dobândesc deprinderea lor din afară, ci au luat de la Dumnezeu în fiinţa lor calitatea deprinderii.

Şi cele fără de viaţă se împărtăşesc de purtarea de grijă a lui Dumnezeu prin însăşi existenţa lor. Fără viaţă sunt pietrele şi toate care nu ajung la naştere.

Vieţile animalelor necuvântătoare şi ale plantelor nu sunt dumnezeieşti ci se formează din căldură şi suflare. Despre aceste vieţuitoare a zis David: „lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi şi în ţărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului" (Ps. 103, 30–31), pentru că altceva este sufletul şi altceva viaţa.

Plantele, ierburile şi arborii nu au simţuri, ci au ca element constitutiv al lor numai o suflare vitală care le face să crească şi să înflorească. Pierd însă şi această suflare când se usucă şi de aici se vede că şi acestea doresc pronia dumnezeiască şi această dorinţă le face să subziste şi să înflorească. De aceea şi despre acestea se zice în Psalmul 148 că laudă pe Dumnezeu pentru că le–a dat existenţa.

Cele fără simţuri, cum sunt plantele şi cele neînsufleţite şi lipsite de viaţă, doresc din firea lor binele, nu ca să–l cunoască, ci ca să rămână ceea ce sunt, fiind ţinute de Dumnezeu în existenţă numai prin dorinţa lor naturală.

Animalele neraţionale doresc viaţa prin puterea lor simţitoare şi de aceea doresc şi binele.

În animalele neraţionale nu există răul, fiindcă nu sunt rele din fire, şi nici deprinderile lor nu sunt rele, ca mânia, pofta etc. Deprinderile animalelor neraţionale sunt naturale, ca mânia leului şi a reptilelor şi lătratul câinilor. Pentru că sunt naturale nu sunt rele.

Nu toate creaturile se împărtăşesc de toate darurile lui Dumnezeu, căci unele se împărtăşesc numai de fiinţă, altele de viaţă, altele de înţelegere sau de puterea înţelegătoare, iar altele, pe lângă acestea, şi de îndumnezeire.

Armonia universului este formată din elemente de firi diverse. Opoziţia dintre calităţile elementelor universului este numită război intern. Este vorba de opoziţia căldurii faţă de răceală, a umezelii faţă de uscăciune şi a altora la fel, care s–au unit spre completarea unui cosmos unic.

Nu trebuie socotit că materia dezbinată în ea însăşi a născut aceste fenomene demonice, pentru că umezeala este prin fire în război cu uscăciunea şi răceala cu căldura, căci Dumnezeu le uneşte şi pe acestea într-o afecţiune şi o compoziţie a universului. Războiul lăuntric trebuie înţeles ca firesc.

Războiul lăuntric este natural şi aduce în fire pacea, armonia şi simfonia universului, şi prin el Dumnezeu adună toate în Sine şi împacă cele cereşti cu cele pământeşti şi uneşte puterile aşezate în toate, care cârmuiesc în chip slujitor cu iubire pe cele supuse lor şi prin ele Dumnezeu le întoarce pe toate la Sine, cârmuind şi susţinând toate.

Acesta este războiul lăuntric, pe care Creatorul nu numai l-a inventat, dar care şi duce toate la afecţiune şi armonie prin înseşi elementele simple, potrivit cuvântului: „Tu ai făcut vara şi primăvara“(Ps. 73, 18).

Dumnezeu pe cele sensibile şi toate creaturile le păstrează în ordinea lor armonioasă. Nici una dintre acestea nu s-a schimbat, ci au rămas aşa cum au fost create, căci nici una nu a ieşit din starea ei, nici nu s-a mutat spre cele inferioare. Cerul şi pământul şi cele din ele au rămas la fel. Elementele rămân contrare între ele: căldura şi răceala,

umezeala şi uscăciunea şi fiecare dintre ele îşi păstrează deplina lui identitate şi nu se preschimbă în opusul lui. Niciodată focul nu se face apă, nici apa foc. Iar dacă se întâlnesc după porunca Creatorului, fiecare din ele rămâne păstrând identitatea sa.

Fiecare dintre existenţe îşi îndeplineşte funcţia ei deosebită conform firii ei. Nu este posibil ca oamenii să săvârşească cele ale îngerilor, ori apa cele ale focului, şi invers. Soarele şi luna urmează hotarele rânduite ale zilei şi străbat întreaga orbită circulară a cerului, adică de la răsărit la apus.

Toate se mişcă nu printr-o unică mişcare, ci fiecare printr-o mişcare proprie şi potrivită ei: într-un fel cele inteligibile şi spirituale, iar cele sensibile cu mişcarea înspre naştere, sau cu oricare altă mişcare.

Creaturile sunt multe în manifestări, dar una în obârşie, căci Dumnezeu este cauza tuturor, şi precum le-a creat pe toate, aşa le şi susţine ca să fie cum au provenit din obârşie.

Toate creaturile lui Dumnezeu sunt bune şi au fost făcute bune foarte, şi sunt aşa întrucât rămân în rânduiala cea după fire, după cum au fost făcute. Abaterea de la rânduiala cea după fire, fie că se produce la îngeri, fie la oameni, strică frumuseţea şi prin pierderea ei pricinuieşte urâţenia.

POPORUL ALES

Poporul ales este neamul lui Israel, cu care Dumnezeu a conlucrat în mod special faţă de celelalte popoare, pentru ca din acest popor să se nască Mântuitorul lumii.

„Când Cel Preaînalt a împărţit moştenire popoarelor, când a împărţit pe fiii lui Adam, atunci a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu; iar partea Domnului este poporul lui Iacov, Israel e partea lui de moştenire“ (Deut. 32, 8–9).

Nu trebuie socotit că s-au împărţit neamurile unor îngeri, căci nu prin tragere la sorţi s-a rânduit Israel să fie popor al lui Dumnezeu şi celelalte popoare să fie ale unor îngeri, încât să nu aducă nici o slujire lui Dumnezeu; de exemplu acest popor a nimerit la acest înger şi pe Dumnezeu nu-l mai interesează de acest popor şi îngerul acestui popor nu mai are nici o misiune pe lângă Dumnezeu. Toate sunt roabe ale lui Dumnezeu şi peste toate stăpâneşte El, însă cinsteşte mai mult pe cele ce-L cunosc pe El, chiar dacă au un înger păzitor, cum are Israel pe Mihail.

Nu Dumnezeu singur l-a ales pe Israel, ci Israel a voit să urmeze lui Dumnezeu. Israel înseamnă «mintea care îl vede pe Dumnezeu». Aşa trebuie să înţelegem cele spuse în cântarea lui Moise „partea Domnului este poporul lui Iacov“ (Deut. 32, 9). Dumnezeu nu iubeşte numai pe Israel, după cum mărturiseşte Apostolul: „Oare Dumnezeu este numai al iudeilor? Nu este El şi Dumnezeul neamurilor? Da, şi al neamurilor, fiindcă este un singur Dumnezeu“ (Rom. 3, 29–30).

Dumnezeu este Dumnezeul tuturor, dar celor ce se apropie de El şi îi slujesc numai Lui le este cu dreptate Dumnezeu, pe când ceilalţi închinându-se la idoli, îşi fac lor alţi dumnezei.

Israel deşi era parte a Domnului, avea şi el pe Mihail ca înger păzitor, pentru că cel care se hotărăşte să fie cu Dumnezeu îl are pe înger ca ocrotitor, „că ştie Domnul calea drepţilor“ (Ps. 1, 6).

Dacă însă cineva preferă să facă opusul, nu este silit de înger să facă ceva anume, pentru că acest mod de viaţă se potriveşte animalelor şi este lipsit de libertate. Vedem aceasta din faptul că şi israeliţii au

păcătuit şi s-au închinat viţelului, pentru că au urmat propria lor voinţă şi nu voia lui Dumnezeu.

Dacă singur Israel a cunoscut pe Dumnezeu, trebuia să se îngrijească de el singur Dumnezeu şi îngerii lui. Dar în aceasta se arată mila nemăsurată a lui Dumnezeu, căci şi celor care nu sunt partea Lui le-a dat un înger propriu ocrotitor al neamului „căci face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi“ (Mat. 5, 45), pentru că „nu voieşte moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea lui şi să fie viu“ (Iez. 33, 11).

OMUL

Crearea omului

Dumnezeu l-a creat pe om compus din trup material şi suflet spiritual, ca pe un alt înger, închinător mixt, pentru că „nu trebuia să se mărginească închinarea numai la cele de sus, ci să fie şi jos unii închinători, ca să se umple toate de slava lui Dumnezeu, odată ce sunt ale lui Dumnezeu. Şi de aceea este creat omul de mâna lui Dumnezeu, fiind cinstit şi cu chipul Lui".[73]

La creaţie Dumnezeu a adus firea oamenilor în comuniune cu Sine, prin insuflare, căci firea era curată, ca una ce era cinstită de mâna lui Dumnezeu şi Dumnezeu împărtăşea celui asemenea frumuseţea dumnezeiască a chipului.

Cum trebuie să înţelegem expresia «după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu»? Aceasta nu se realizează prin formă, ci prin întoarcerea spre Dumnezeu şi prin ridicarea minţii spre El, Cauzatorul existenţei, pentru că Dumnezeu nu este asemenea cu omul prin fiinţă. Nici noi nu suntem asemenea cu chipurile noastre de ceară şi de aramă care sunt de altă substanţă decât a noastră, deşi în oarecare măsură asemenea. Cele ce sunt din aceeaşi categorie, adică din aceeaşi tagmă şi substanţă, ca heruvimii, serafimii şi celelalte cete îngereşti, se aseamănă unele cu altele conform genului lor superior, gen care la cele inteligibile este ca un fel de substanţă nematerială care este a tuturor celor inteligibile. Dumnezeu însă nu este aşa faţă de cele ce au provenit de la El, căci Cauzatorul nu este asemenea cu cele cauzate.

Omul a fost creat de Dumnezeu având posibilitatea nestricăciunii şi a nemuririi pentru că era liber să se lipească de Dumnezeu sau să se lipească de materie. Dar omul preferând frumuseţii spirituale inferioritatea firii văzute din jurul lui, a uitat cu totul de frumuseţea demnităţii sufletului şi de Dumnezeu şi s-a înstrăinat de bunăvoie de scopul dumnezeiesc şi fericit, şi în loc să fie

[73] *P. G.* 91, col. 1096 A.

dumnezeu prin har, a preferat să se facă cu voia pământ, prin moartea trupului şi stricăciunea lui, şi a ales prin voia sa mişcarea şi lunecarea promptă spre orice patimă. Drept aceea Dumnezeu urmărind mântuirea omului, cu înţelepciune şi cu iubire de oameni, potrivit bunătăţii Sale, a implantat în mişcarea iraţională a puterii noastre cugetătoare pedeapsa, ca pe o consecinţă cuvenită, lovind cu moartea, după raţiunea cea mai dreaptă, trupul omului. Aceasta pentru ca aflând noi prin suferinţă că iubim nimicul, să ne întoarcem puterea iubirii noastre spre Dumnezeu.

Dacă Adam murea primul, nu ar fi înţeles pedeapsa morţii, dar Abel a murit primul şi Adam a înţeles-o.

Din pricina căderii omului Dumnezeu a legat firea văzută cu trupul nostru, şi i-a sădit şi ei însuşirea de a se schimba, ca şi trupului capacitatea de a pătimi, a se strica şi a se desface cu totul, cum arată starea trupurilor moarte, pentru că „zidirea a fost supusă stricăciunii nu din voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o întru nădejde"(Rom. 8, 20). Aceasta pentru ca omul pătimind şi chinuindu-se din pricina ei să vină la conştiinţa de sine şi la simţirea propriei demnităţi şi să primească cu bucurie lepădarea de trup şi de lume şi să-şi reîntoarcă dragostea nesocotită de la cele prezente spre ceea ce este prin fire vrednic de iubit: Dumnezeu şi frumuseţile spirituale.

Unii întrebau: De ce nu ne-a creat Dumnezeu aşa încât să nu păcătuim chiar dacă am vrea?

Aceasta nu este nimic altceva decât a zice de ce nu ne-a făcut Dumnezeu animale fără minte şi fără raţiune. A fi duşi din necesitate la virtute ar însemna să nu fi fost făcuţi stăpâni peste cele ale noastre, nici să ne fie permis să avem o fire înţelegătoare, adică suflet înţelegător, căci dacă ar fi înlăturată libertatea nu am deveni chip al lui Dumnezeu şi cu adevărat s-ar corupe firea noastră, nefiind ceea ce ar trebui să fie. Aceasta ar fi însemnat desfiinţarea fiinţei noastre, căci s-ar fi pierdut libertatea.

Erau unii care spuneau că sufletele au fost create de Dumnezeu şi se odihneau în El în nemişcare. După o vreme sufletele s-au săturat de şederea în Dumnezeu şi s-au întors spre ce este mai rău, deci a început mişcarea lor. Pentru acest fapt Dumnezeu a creat lumea materială şi a pedepsit sufletele legându-le de trupuri.

Nici una dintre existenţe nu este de sine lucrătoare pentru că nu este necauzată, iar ceea ce este cauzat se mişcă pentru o cauză, mişcarea fiind lucrată în el de cauza pentru care şi spre care el îşi face mişcarea, căci fără cauză nu se mişcă nicidecum nimic din cele ce se mişcă în vreun mod. Început a toată mişcarea naturală este facerea celor ce se mişcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu ca Făcător al ei. Stabilitatea este ţinta facerii naturale a celor create, pe care o produce infinitatea după străbaterea tuturor celor mărginite. În infinitate nu există nici o distanţă, astfel că toată mişcarea se opreşte, neavând unde, când şi spre ce să se mai mişte, având ca sfârşit, în calitatea Lui de cauză, pe Dumnezeu, care hotărniceşte însăşi infinitatea ce pune capăt mişcării.

Începutul şi sfârşitul a toată facerea şi mişcarea este Dumnezeu, întrucât de El au fost făcute toate şi prin El se mişcă şi în El îşi fac oprirea toate. „Iar înainte de toată mişcarea naturală a celor existente este cugetată facerea, şi înainte de toată stabilitatea este cugetată după fire mişcarea. Dacă deci înainte de mişcare este cugetată după fire facerea, iar după mişcare este cugetată după fire stabilitatea, este cu neputinţă ca facerea şi stabilitatea să vină deodată în existenţă. Ele au la mijloc mişcarea ce le desparte una de alta, căci stabilitatea nu este o stare naturală a facerii celor ce se mişcă, ci ţinta finală a puterii şi lucrării ei, sau oricum ar vrea cineva să-i zică, fiindcă spre lucrare au fost făcute toate cele create, iar toată lucrarea este spre o ţintă finală, ca să nu rămână nedesăvârşite. Căci o lucrare naturală care nu are o ţintă finală nu ar tinde spre desăvârşire, iar ţinta finală a lucrărilor după fire este odihna mişcării celor ce au fost create, în cauza lor“[74] adică în Dumnezeu.

Astfel nu este adevărată învăţătura despre preexistenţa sufletelor într-o unitate nemişcată care susţine că deodată cu facerea sufletelor acestea primesc şi odihna. Nu se poate cugeta aducerea la existenţă prin fire nemişcată înainte de odihnirea în stabilitate, nici să se cugete odihnirea în stabilitate după o venire la existenţă nemişcată, nici să se cugete stabilitatea împreună cu aducerea la existenţă, căci stabilitatea nu este o putere a naşterii ca să se cugete împreună cu aducerea la existenţă a celor ce au fost făcute, ci este sfârşitul lucrării conform

[74] *P. G.* 91, col. 1217 D – 1220 A.

puterii celor ce au fost făcute. Stabilitatea nu este legată de aducerea la existenţă, ci de mişcare, faţă de care se deosebeşte prin contrast, căci când se vorbeşte de stabilitate înţelegem numaidecât o încetare a mişcării. Iar dacă venirea la existenţă şi stabilitatea nu sunt deodată în subzistenţa concretă, nu a existat nici unitatea nemişcată a sufletelor în Dumnezeu.

Dumnezeirea este nemişcată, ca una ce este plinirea tuturor, dar tot ce a primit existenţa din nimic este în mişcare, fiind purtat numaidecât spre o ţintă oarecare, şi încă nu s-a oprit întrucât nu şi-a odihnit puterea mişcării din dorinţă prin atingerea ţintei dorite, căci nimic altceva nu poate opri prin fire pe cel purtat de mişcare, decât lucrul acela, când se va arăta. Însă cele ce se mişcă nu s-au oprit pentru că nu au ajuns la ultima ţintă dorită, adică la Dumnezeu, pentru că altfel ar însemna că nici ţinta aceea spre care sunt purtate toate, arătându-se, nu poate opri mişcarea lor.

Deci dacă aceasta s-a întâmplat cândva şi sufletele s-au împrăştiat din reşedinţa şi petrecerea lor în Dumnezeu, atunci sufletele vor suporta la infinit aceleaşi căderi în aceleaşi situaţii, căci nu este nici o raţiune care să împiedice ca cel ce a putut fi dispreţuit o dată să fie mereu dispreţuit. Dar ce ar putea fi mai jalnic decât a fi purtate astfel sufletele şi a nu avea şi spera nici o temelie nemişcată pentru fixarea lor în bine?

Iar dacă sufletele pot să se oprească dar nu vor pentru că au experiat contrariul, în cazul acesta Dumnezeu nu va fi dorit de suflete ca bine, pentru El Însuşi, ci pentru contrariul Lui, ca unul ce nu este vrednic de iubit prin fire sau în mod direct. Dar tot ce nu este pentru sine bun şi vrednic de iubit şi atrăgător al întregii mişcări, nu este bine în sens propriu, şi de aceea nici nu atrage cu adevărat dorinţa celor care îşi află bucuria în el, şi deci cei ce cugetă astfel trebuie să mulţumească răului că prin el au învăţat ce se cuvine şi au aflat ulterior că au să se fixeze în bine. Ba trebuie să spună că şi facerea lor este necesară odată ce au cunoscut că le este de trebuinţă, ba chiar că le este mai de folos decât firea, fiindu-le învăţătoare spre ceea ce le este de trebuinţă, ba chiar fiind cea care naşte tot ce este mai de preţ, adică iubirea, prin care toate cele făcute de Dumnezeu obişnuiesc să se adune în El în chip statornic.

Facerea celor inteligibile şi sensibile pe care le-a creat Dumnezeu, este anterioară mişcării, pentru că nu poate fi mişcarea anterioară facerii. Mişcarea celor create este inteligibilă pentru cele inteligibile şi sensibilă pentru cele sensibile, pentru că nici una din cele ce au fost făcute nu este prin raţiunea ei nemişcată, nici măcar cele sensibile şi neînsufleţite.

Nimic din cele create nu-şi este ţinta sa proprie de vreme ce nu-şi este nici cauza proprie, pentru că altfel ar fi necreat, fără început şi nemişcat, ca unul ce nu ar avea să se mişte spre nimic.

Aşadar nici una din cele ce au fost făcute şi se mişcă nu s-a oprit, întrucât nu a ajuns la prima şi singura cauză din care au existenţa cele ce sunt. De aceea nu poate să se cugete că sufletele s-au împrăştiat dintr-o unitate anterioară şi această împrăştiere a adus cu sine pe urmă crearea trupurilor. Despre aceasta mărturiseşte Sfâna Scriptură: „Căci n-aţi venit până acum la odihna şi moştenirea pe care o dă Domnul Dumnezeul nostru" (Deut. 12, 9). David exclamă: „Sătura-mă-voi când se va arăta slava Ta" (Ps. 16, 15) şi „însetat-a sufletul meu de Dumnezeul cel viu. Când voi veni şi mă voi arăta feţei lui Dumnezeu?" (Ps. 41, 2). Iisus Hristos a zis: „veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi" (Mat. 11, 28).

Nici una din cele făcute nu şi-a oprit puterea naturală ce se mişcă spre ţinta ei finală, nici nu s-a odihnit de lucrarea ei rezemând-o în ţinta finală, nici n-a cules roadele pătimirii din cursul mişcării, adică nepătimirea şi nemişcarea. Numai lui Dumnezeu îi este propriu să fie ţinta finală, desăvârşitul şi nepătimitorul, fiind Cel nemişcat, deplin şi liber de pătimire. Propriu celor făcute este să se mişte spre sfârşitul fără de început şi să-şi odihnească lucrarea în sfârşitul desăvârşit nemăsurat.

Deci dacă sufletele au fost făcute, pentru faptul că există ele numaidecât se şi mişcă după fire dinspre început spre sfârşit după alegerea voinţei spre existenţa fericită. Sfârşitul mişcării celor existente este existenţa fericită, iar începutul ei este existenţa, adică Dumnezeu, care este şi Dătătorul existenţei şi Dăruitorul existenţei fericite, pentru că El este începutul şi sfârşitul.

Nici una dintre făpturi nu s-a oprit vreodată din mişcare, nici n-a ajuns la odihna în Dumnezeu, şi este cu neputinţă ca cei vrednici să

părăsească persistenţa lor neclintită în Dumnezeu, căci cum ar fi cu putinţă ca cei ce au ajuns odată cu existenţa lor în Dumnezeu să primească în ei săturarea dorinţei? Orice săturare este ceva care stinge o dorinţă prin două moduri: sau dorinţa se stinge depăşind cele date ca mici, sau se scârbeşte dispreţuindu-le ca urâte şi dezgustătoare, ceea ce produce săturarea. Dumnezeu însă fiind prin fire nesfârşit şi vrednic de cinstire, sporeşte la infinit prin împărtăşire dorinţa celor ce gustă din El. Astfel n-a existat o unitate a sufletelor care săturându-se de petrecerea în Dumnezeu s-ar fi împărţit şi ar fi provocat prin împrăştierea lor facerea lumii materiale.

Această teorie presupune că singura cauză a creării celor văzute este răul, care l-a silit pe Dumnezeu să creeze fără voie lumea, pe care n-a voit-o, neavând astfel nici raţiunea ei ascunsă în Sine înainte de vremuri.

Dar Dumnezeu are raţiunile lucrurilor preexistente în El şi nu are în Sine nimic fără de voie, pentru că toate cele ce sunt sau se vor face în vreun fel oarecare de către Dumnezeu în substanţa lor, au fost voite mai înainte şi cugetate mai înainte şi cunoscute mai înainte, pentru că toate sunt cuprinse pururea de voia lui Dumnezeu prin preştiinţă, potrivit puterii Lui nesfârşite. Dar fiecăreia din cele ce există Dumnezeu îi dă fiinţă şi substanţă la vremea bine-rânduită şi potrivită, după cum zice Sfântul Pavel despre Levi că „era în coapsa tatălui său“(Evr. 7, 10) înainte de a trece în existenţă. Levi exista potenţial în patriarhul Avraam şi a primit la vremea cuvenită facerea spre existenţă în chip actual prin zămislire. Astfel toate primesc facerea spre existenţă pe rând şi într-o ordine la timpul preştiut după negrăita înţelepciune a lui Dumnezeu.

Nu este nici una dintre existenţe a cărei raţiune să nu preexiste în chip sigur în Dumnezeu. Toate îşi au raţiunile stabile şi ferme în El, având ca singură obârşie a existenţei înţelepciunea, din care şi pentru care există şi de la care au puterea de a exista în chip neclintit.

Deci sau a făcut Dumnezeu trupurile omeneşti voindu-le, cu intenţie, cu raţiune şi cu înţelepciune, sau nu le-a făcut cu intenţie, ci fără să vrea a fost tiranizat, fiind dus cu sila spre facerea lor, ale căror raţiuni nu s-a arătat să le aibă, deci raţiunea şi înţelepciunea nu au premers facerii trupurilor. „Dar cine l-ar fi tiranizat pe Dumnezeu, dacă a fost tiranizat? Şi este îngăduit oare peste tot să spunem că a

făcut împotriva intenţiei ceea ce nu a voit? Şi cum mai este Dumnezeu cel ce a suportat tirania, dând din necesitate şi fără intenţie subzistenţă unor lucruri, spre pieirea lor? Să îndrăznească a spune cei ce susţin o asemenea opinie. Căci sau vor spune că Dumnezeu a făcut aceasta şi îl vor huli la culme, impunând lui Dumnezeu necesitatea de a face ceva fără intenţie; sau că nu le-a făcut El şi vor fi demascaţi ca introducând cu necesitate, în chip maniheic, alt principiu care le-a făcut pe acestea. În orice caz, dogma preexistenţei este proprie celor ce introduc două principii contrare între ele. Iar pe aceştia, din harul lui Dumnezeu cel Atotmilostiv, i-a acoperit întunericul pierzaniei, care i-a împins în uitarea desăvârşită, ca pe unii ce nu suportă lumina adevărului propovăduit de sfinţii noştri părinţi".[75]

Cei care susţin teoria preexistenţei sufletelor spun că acestea au fost închise în trupuri ca într-o închisoare, deci materia fiind o pedeapsă este rea în sine. Nicidecum materia nu este un rău, pentru că prezenţa răutăţii este posibilă şi fără trup, cum este la demoni.

Omul a fost făcut din iubire de către Dumnezeu cu trup şi suflet pentru ca sufletul dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, prin dorinţă şi iubire să tindă cu tărie şi din toată puterea spre Dumnezeu şi spre cunoaşterea Lui şi să se îndumnezeiască prin asemănare. Iar prin împlinirea poruncii care cere omului să iubească pe aproapele ca pe sine însuşi şi prin practicarea virtuţilor să-şi susţină trupul în cumpătare pentru a-l face raţional şi propriu lui Dumnezeu, ca pe un împreună-slujitor cu sufletul.

Protopărintele a folosit în mod greşit libertatea cu care îl înzestrase Dumnezeu şi în loc să se unească tot mai mult cu Dumnezeu s-a întors cu iubirea spre lumea văzută din jurul lui. De aceea Dumnezeu a pedepsit omul cu moartea trupului. Se vede clar de aici că pedeapsa nu este dată pentru un păcat al sufletelor preexistente în Dumnezeu, ci pentru păcatul omului din rai, care avea trup şi suflet.

---

[75] *P. G.* 91, col. 1332 A – B.

Sufletul şi trupul omului

Unii eretici spuneau că sufletul se uneşte cu trupul după patruzeci de zile de la zămislire, pentru că Moise a scris să nu se pedepsească cel ce a lovit o femeie însărcinată înainte de patruzeci de zile, dacă s-ar întâmpla ca aceea, din pricina loviturii, să lepede fătul. Dar Moise a scris aceasta nu pentru a arăta că atunci se face intrarea sufletului în trup, ci pentru a indica faptul că atunci se încheie deplina ieşire la iveală a formei fătului (Ieş. 21, 22).

Dacă în momentul zămislirii sămânţa ce pune început facerii omului este cu totul neînsufleţită, este şi cu totul nepărtaşă de viaţă, deoarece ceea ce este lipsit cu desăvârşire de suflet este lipsit şi de orice putere de viaţă, iar dacă este cu totul lipsit de suflet şi de lucrare susţinătoare de viaţă, e vădit că este mort, iar dacă admitem că este mort, nici nu se hrăneşte, nici nu creşte, nici nu va putea în nici un fel subzista şi rămâne nedescompus şi neîmprăştiat.

Zicea Sfântul Maxim ereticilor: „nu este drept ca ceea ce este după chipul lui Dumnezeu şi dumnezeiesc (aşa numiţi sufletul mintal) să înceapă să subziste odată cu curgerea şi cu plăcerea murdară şi că este mai cuviincios a socoti că trebuie spus că intră după patruzeci de zile de la zămislire, vă dovediţi învinuind în mod deschis pe Făcătorul firii şi vă expuneţi pe drept cuvânt primejdiei înfricoşate a blasfemiei ce răsare de aici. Căci dacă este rea nunta, e vădit că este rea şi legea naşterii după fire. Iar dacă este rea această lege a naşterii după fire, cu drept cuvânt va fi după voi învinovăţit Cel ce a făcut firea şi i-a dat legea naşterii... Iar dacă, din pricina aceasta, refuzaţi să admiteţi că sufletul raţional şi mintal începe să subziste odată cu trupul la zămislire, de frica ruşinii, nu veţi îndrăzni să admiteţi nici după patruzeci de zile, nici după vremea sarcinii de nouă luni, nici după naştere, înainte de curăţirea de patruzeci de zile, că cel născut are sufletul raţional şi mintal, căci nu este îngăduit în acest timp ca cel născut să fie adus la templul lui Dumnezeu, fiind socotit de lege necurat. Deci urmează, potrivit unui just raţionament, să socotiţi că până la împlinirea zilelor de curăţie cel născut nu are suflet raţional şi mintal“.[76]

---

[76] *P. G.* 91, col. 1340 B – D.

Cuvântul dacă a binevoit cu adevărat să se facă om, ca noi, s-a făcut în momentul zămislirii om fără suflet şi a rămas aşa patruzeci de zile?

Deodată cu coborârea lui Dumnezeu Cuvântul la zămislire Acesta s-a unit fără nici o trecere de timp cu trupul, prin mijlocirea sufletului raţional şi nu a primit prin mijlocirea trupului neînsufleţit un suflet raţional venit după aceea. Cuvântul nu şi-a asumat un trup neînsufleţit, ci şi-a unit Lui după ipostas, în chip negrăit, firea noastră deplină, constând din suflet raţional şi trup.

Trupul este organ al sufletului omului, iar sufletul străbătând întreg trupul îi dă puterea să vieze şi să se mişte, fără să se divizeze sau să se mărginească cu trupul, ca unul ce este simplu şi necorporal prin fire, şi se află în întreg trupul şi în fiecare mădular.

Unii ziceau că dacă sufletul rămâne şi subzistă după moartea şi descompunerea trupului, rezultă că poate exista şi subzista şi înainte de trup.

Nu este aceeaşi raţiunea aducerii în existenţă şi cea a fiinţei, pentru că prima arată când, unde şi spre ce este un lucru, iar a doua arată că este, ce este şi cum este. Astfel sufletul după aducerea în existenţă există pururea după fiinţă, dar ca adus în existenţă nu există independent, ci este în relaţie de timp, de loc şi de scop cu ceva, căci după moartea trupului sufletul nu se mai numeşte simplu suflet, ci suflet al unui om oarecare, pentru că şi după moartea trupului are ca specie a lui întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca unei părţi a acestuia în baza relaţiei, şi până la învierea trupului sufletul îl reprezintă pe acest om la judecata particulară a lui Iisus şi primeşte răsplată sau pedeapsă după cum a vieţuit ca om pe pământ.

La fel şi trupul, este muritor după fire, dar după moarte nu este un simplu trup, ci trup al unui oarecare om, chiar dacă se corupe şi se dizolvă în elementele din care este, dar şi aşa are ca parte a speciei lui întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca unei părţi a acestui întreg în baza relaţiei.

Între suflet şi trup există o relaţie care nu poate fi smulsă de la ele, întrucât sunt părţi ale speciei umane întregi. Se înfăţişează aici atât venirea lor împreună la existenţă, cât şi deosebirea între ele după fiinţă, sufletul fiind spiritual şi nemuritor, iar trupul material şi muritor, nevătămând în nici un fel raţiunile sădite în ele după fiinţă.

Nicăieri nu se poate afla vreun suflet sau vreun trup în afară de relaţia între ele, pentru că odată cu o parte se arată şi aceea că este parte a cuiva, pentru că o parte implică întregul a cărui parte este. Relaţia aceasta este de neînlăturat.

În ce priveşte venirea la existenţă a celor două, adică a sufletului şi a trupului, timpul facerii este acelaşi, nici una neprimind facerea înaintea celeilalte, sau după cealaltă, ca să nu se rupă specia formată ca întreg din două. „Sufletul primind existenţa la zămislire deodată cu trupul, este adus în existenţă spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziţia cu sufletul spre a fi o specie cu acela".[77]

Trupul şi sufletul sunt părţi ale omului şi părţile au cu necesitate o referire una la alta, pentru că ele constituie întregul care le caracterizează. Iar cele referite una la alta sunt din cele ce totdeauna şi oriunde au venit la existenţă deodată, constituind ca părţi, prin întâlnirea lor, specia întreagă şi nefiind despărţite între ele decât prin cugetare spre cunoaşterea a ceea ce este după fiinţă fiecare. Este cu neputinţă ca sufletul şi trupul, ca părţi ale omului, să se anticipeze sau să-şi urmeze, pentru că astfel raţiunea referirii uneia la alta s-ar descompune. „Dacă ar veni pe rând, ceea ce vine prima dată nu e omul propriu-zis, pentru că nu are în sine raţiunea referirii la cealaltă parte şi la omul întreg".[78]

Nici o fire inteligibilă şi sensibilă, adică simplă şi compusă, de orice fel ar fi, nu primeşte niciodată printr-o parte a ei începutul aducerii la existenţă, nici nu poate subzista printr-o jumătate. Ci dacă este fire compusă subzistă întreagă, deplină, cu părţile proprii depline dintr-o dată, neavând să parcurgă vreo distanţă de timp până la ea însăşi sau până la unele părţi din care este.

Dacă sufletul este o specie de sine înaintea unirii cu trupul, sau trupul la fel, prin unirea sufletului cu trupul sau a trupului cu sufletul acestea alcătuiesc o altă specie. Aceasta ar face-o fără îndoială fie pătimind-o din afară, fie prin firea lor. Dacă sufletul şi trupul se unesc

[77] *P. G.* 91, col. 1324 C.

[78] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *Ambigua*, Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983, p. 99, nota 73.

pătimind, atunci devin ceea ce nu erau şi se corup. Dacă se unesc prin fire, atunci aceasta se va întâmpla pururea din pricina firii, şi niciodată nu va înceta sufletul să se reîncorporeze, sau trupul să se unească cu alte suflete. Scrie Sfântul Maxim: „Dar împlinirea întregului ca specie prin unirea unuia cu celălalt, precum socotesc eu, nu este nici opera vreunei pătimiri, nici a puterii naturale a părţilor, ci a naşterii lor, deodată, ca o specie întreagă, căci nu este cu putinţă să se prefacă vreo oarecare specie în altă specie, fără corupere“.[79] „Dacă sufletul ar fi existat vreodată fără trup, primind trup şi înveşnicindu-se ca atare prin Hristos, el ar fi devenit o realitate nouă prin venirea în trup, iar prin unirea în Hristos s-ar înveşnici ca o astfel de realitate nouă“.[80]

Sufletul şi trupul sunt aduse împreună la existenţă în momentul zămislirii, dar fiecare are un mod deosebit al facerii. Există „altă raţiune a existenţei şi alt mod al facerii sufletului şi altă raţiune a existenţei şi alt mod al facerii trupului, cum ne-a învăţat în chip măreţ dumnezeiasca Scriptură, căci aceasta nu îngăduie ca sufletul şi trupul să coincidă prin unul şi acelaşi mod al facerii şi deci să se contopească după fire, ci să se cunoască raţiunea substanţei fiecăruia şi modul deosebit al facerii“.[81]

Sufletul şi trupul nu sunt identice între ele după substanţă şi nu au aceeaşi raţiune şi acelaşi mod al facerii. Sufletul este unit cu trupul, însă modul şi raţiunea facerii şi existenţei sufletului sunt diferite de modul şi raţiunea facerii şi existenţei trupului. Trupul este alcătuit din substanţa materiei din care provine deodată cu sufletul prin zămislire, însă „facerea sufletului nu se înfăptuieşte dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de-viaţă-făcătoare, în chip negrăit şi necunoscut, cum singur Făcătorul lui ştie“.[82]

„Sufletul şi trupul, ca elemente componente ale fiinţei umane, se implică şi se cheamă reciproc... Sufletul trebuie să fie în trup chiar de la începutul formării acestuia pentru ca trupul să aibă complexitatea specială adecvată sufletului şi să-i ofere acestuia mijlocul potrivit

[79] *P. G.* 91, col. 1100 D – 1101 A.
[80] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 99, nota 73.
[81] *P. G.* 91, col. 1324 D.
[82] *P. G.* 91, col. 1324 C.

pentru mişcarea spirituală, adică pentru gândirea şi pentru voinţa conştientă şi liberă a sufletului“.[83]

„Unii zic că sufletele există înaintea trupurilor, iar alţii, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească din mijloc, cu Părinţii noştri care nu afirmă nici preexistenţa, nici postexistenţa sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistenţa lor“.[84]

Începutul existenţei îl avem din pământ, pentru că trupul nostru este din el. Pe bună dreptate după cădere avem şi sfârşitul corespunzător începutului, căci s-a spus „pământ eşti şi în pământ te vei întoarce“(Fac. 3, 19). De aceea unii cred că la moarte trupul trece în nefiinţă şi numai sufletul este mântuit de Dumnezeu.

Cuvântul s-a întrupat pentru noi ca să mistuie în Sine păcatul nostru şi ca să se dea pe Sine tuturor celor ce cred în El drept chip şi exemplu al vieţuirii virtuoase, îndeplinind ca un învăţător bun şi înţelept întâi prin Sine cele ce sunt de spus şi de făcut spre pilduire nouă, murind, înviind şi înălţându-se la ceruri şi şezând în trup de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Aceasta, pentru ca şi noi, murind, să nădăjduim sigur că vom învia şi vom vieţui o viaţă desăvârşit despărţită de toată moartea şi de toată coruperea şi ne vom înălţa la ceruri şi vom primi cinstea şi slava cea întru Dumnezeu Tatăl prin mijlocirea Fiului Însuşi şi petrecerea fericită şi veşnică împreună cu El.

„Deci depunerea trupului nu vom avea să o suportăm în nici un fel, pentru că nici cuvântul Sfintei Scripturi nu ne învaţă aceasta, nici în Căpetenia mântuirii noastre nu am văzut să se fi întâmplat înainte aceasta. Căci dacă i-ar fi plăcut Lui ca să se întâmple şi aceasta, ar fi săvârşit-o cel dintâi El Însuşi în Sine şi pe aceasta împreună cu celelalte... Deci împreună cu sufletul se va mântui şi trupul... Cuvântul lui Dumnezeu se întrupează ca să mântuiască şi trupul şi să facă şi trupul nemuritor, cum se va pierde ceea ce s-a mântuit şi iarăşi, va muri ceea ce e făcut nemuritor?“[85]

---

[83] *Îndrumări Misionare*, Lucrare elaborată de un colectiv de autori de la Institutul Teologic Universitar din Bucureşti, Coordonator Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, pp. 189-190.

[84] *P. G.* 91, col. 1325 D.

[85] *P. G.* 91, col. 1333 D – 1336 A.

„De ce apoi, dacă şi această părere ar face parte din taina credinţei bisericeşti, n-a fost cuprinsă împreună cu celelalte puncte în Simbolul în care a fost expusă credinţa neîntinată a creştinilor, de către sfinţii şi fericiţii părinţi adunaţi la diferite timpuri pentru întărirea dumnezeieştilor dogme ale sfintei şi apostoleştii a lui Dumnezeu Biserici?“.[86]

Cu trupul luat din noi şi de o fiinţă cu noi s-a înălţat Cuvântul la cer şi iarăşi va să vie ca să prefacă şi să preschimbe totul şi ca să mântuiască sufletele şi trupurile noastre. Întreg Domnul care a luat trup şi suflet ne-a mântuit pe noi întregi, cei formaţi din suflet şi trup. Mântuirea întreagă este a sufletului şi a trupului.

Cele ce cugetă sunt spirituale, iar cele cugetate sunt inteligibile şi cele inteligibile sunt hrană a celor spirituale. Sufletul înţelege cele superioare, dar nu este înţeles de nimeni, deci este ultimul dintre cele inteligibile. Totuşi sufletele noastre au o mai mică asemănare cu Dumnezeu şi decât cei din urmă îngeri, pentru că sunt mult inferioare acestora.

Creând Dumnezeu viaţa aceasta în mod fiinţial spre nemurire pentru îngeri şi pentru sufletele noastre, nu le mai ia însuşirea de a vieţui, deci sufletele sunt nemuritoare pentru că au fost create în mod fiinţial vii.

Dar altceva este sufletul şi altceva viaţa pentru că numai lui Dumnezeu îi este propriu să fie viu după fire. Astfel „nemurirea sufletului nu este un atribut natural, este un dar al harului lui Dumnezeu“.[87]

Fiindcă sufletul este cunoscător şi raţional are dorinţa binelui şi trebuie să se desfacă cu putere de alipirea la toate cele trupeşti când porneşte prin contemplaţie pe drumul cunoaşterii şi înţelegerii celor mai presus de lume, şi să se înstrăineze cu desăvârşire de viaţa ataşată trupului.

Unde sufletul se curăţeşte prin virtuţi acolo apare iluminarea cunoştinţei, după cercetarea cu evlavie a existenţelor, care ridică

[86] *P. G.* 91, col. 1336 B.

[87] **Nikolaos Vassiliadis,** *The mystery of death*, The Orthodox Brotherhood of Theologians «The Savior», Athens, 1993, p. 61.

sufletul spre înţelegerea lui Dumnezeu şi îşi fixează dorul lui în Dumnezeu.

Sufletele care trăiesc viaţă îngerească sunt călăuzite de îngeri şi sunt înălţate la Dumnezeu împărtăşindu-se de iluminările Lui.

Viețuirea în virtute

Acum omul se mişcă sau în jurul nălucirilor iraţionale ale patimilor, amăgit de iubirea de plăceri, sau în jurul raţiunilor meşteşugurilor din strâmtorarea impusă de cele de trebuinţă ale vieţii, sau în jurul raţiunilor naturale, îndemnat de legea firii spre cunoaştere.

La început însă nimic din acestea nu atrăgea cu necesitate pe omul făcut mai presus de toate, căci nu trebuia să fie nicidecum atras de nimic din cele de sub el, din jurul lui, sau din el, având nevoie de un singur lucru spre desăvârşire: de mişcarea nereţinută spre cele de deasupra lui, adică spre Dumnezeu, cu toată puterea lui de iubire.

Omul fiind nepătimitor prin har nu era accesibil înşelăciunii nălucirii patimilor prin plăcere, neavând trebuinţă de nimic era liber de nevoia constrângătoare a meşteşugurilor, şi fiind înţelept se afla mai presus de cercetarea firii în vederea cunoaşterii.

Deci primul om nu avea nimic aşezat între Dumnezeu şi sine care să trebuiască să fie cunoscut şi care să împiedice apropierea liberă ce avea să se producă prin iubire între sine şi Dumnezeu prin mişcările spre El.

Omul era astfel lipsit de contemplaţia şi de cunoştinţa variată a firii şi era scutit de metodica multiplă în făptuire şi virtute, având ca deprindere raţiunile neîntinate ale virtuţilor şi nu avea trebuinţă de o sesizare premergătoare a celor văzute prin simţuri spre cunoaşterea celor dumnezeieşti, ci avea deprinderea simplă a virtuţii şi a cunoştinţei unitare, simple şi păstrătoare a celor de după Dumnezeu, care au nevoie numai de mişcarea prin lucrare spre arătarea lor cu voia.

Acum însă toţi cei care voiesc să se ridice din căderea primului om încep întâi de la înlăturarea totală a patimilor, apoi de la părăsirea raţiunilor meşteşugurilor, ca depăşind în sfârşit contemplaţia naturală, să ajungă la cunoştinţa nematerială care nu

are nici o formă sensibilă şi nici un înţeles exprimabil prin cuvânt, aşa cum a făcut Dumnezeu la început pe primul om.

„Deci noi avem acum ca program revenirea la starea lui Adam dinainte de cădere şi apoi înaintarea în ea. Dar noi nu putem reveni la starea lui Adam fără să trecem prin cele trei straturi: prin biruirea patimilor, prin însuşirea raţiunii meşteşugurilor şi prin însuşirea raţiunilor naturale ale lucrurilor“.[88]

Fiinţa tuturor virtuţilor este Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos, precum s-a scris: „Care ni s-a făcut nouă de la Dumnezeu înţelepciune, dreptate, sfinţire şi mântuire“(I Cor. 1, 30). Acestea se zic despre Iisus în mod absolut, ca fiind prin Sine Însuşi înţelepciunea, dreptatea şi sfinţenia, nu în sens limitat cum se spune despre noi, de exemplu om înţelept, sau om drept etc.

Astfel orice om care se împărtăşeşte de virtute se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor, ca unul ce a cultivat prin liberă hotărâre sămânţa naturală a binelui şi a arătat sfârşitul ca fiind una cu începutul şi începutul una cu sfârşitul, mai bine zis începutul şi sfârşitul ca unul şi acelaşi lucru. „Scopul oricărui lucru se socoteşte că este începutul şi sfârşitul lui: începutul, întrucât de acolo a primit pe lângă existenţă şi binele prin fire după participare, iar sfârşitul, întrucât recunoscându-şi cauza sa, străbate prin dispoziţie şi hotărâre liberă cu toată sârguinţa drumul de laudă ce-l duce spre ea. Iar străbătând acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemănarea prin virtuţi, datorită urcuşului firesc spre cauza proprie şi întăririi în intimitatea ei“.[89] Astfel se împlineşte în acest mod cuvântul Scripturii „căci în El viem, ne mişcăm şi suntem“(Fapte 17, 28). Acesta (omul virtuos) «este» în Dumnezeu pentru că nu-şi corupe raţiunea fiinţei sale preexistentă în Dumnezeu; «se mişcă» în Dumnezeu potrivit cu raţiunea fiinţării sale bune, preexistă în Dumnezeu, lucrând prin virtuţi, şi «vieţuieşte» în Dumnezeu potrivit cu raţiunea fiinţării sale veşnice preexistentă în Dumnezeu.

---

[88] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 301, nota 376.

[89] *P. G.* 91, col. 1084 A.

Propriu raţiunii este să reglementeze mişcarea trupului, reţinând-o cu pricepere prin raţionamentul cel drept de la pornirea ei spre ceea ce nu se cuvine.

Propriu contemplaţiei este să hotărască alegerea cuminte a celor bine cugetate şi buna judecată ce arată, prin cunoştinţa adevărată, adevărul însuşi, ca pe o lumină atotstrălucitoare.

Prin amândouă acestea se crează şi se păzeşte toată virtutea şi ele o şi arată pe aceasta prin trup, dar nu toată, pentru că nu încape în trup, fiind o pecete a puterii dumnezeieşti, ci numai unele dintre umbrele cele ce sunt proprii ei. Dar virtutea nu se arată pentru ea însăşi, ci ca să vină cei lipsiţi de harul ei la imitarea vieţii deiforme a bărbaţilor iubitori de Dumnezeu, ca prin împărtăşirea de bine să lepede şi ei urâciunea păcatului şi să intre în ceata celor vrednici de Dumnezeu, sau ca cei ce sunt în nevoie să dobândească un ajutor de la cei ce-l pot da. Dacă n-ar fi nimeni care să aibă nevoie de o bună înrâurire sau care să trebuiască să se modeleze spre virtute prin pildă, s-ar bucura fiecare de harul virtuţilor din suflet, fără dovedirea acestora prin scoaterea la arătare prin trup.

Cel ce a înţeles prin contemplaţie lucrurile, cu dreaptă credinţă, aşa cum sunt, şi prin judecată raţională a definit raţiunea lor în mod chibzuit şi drept şi-şi păstrează judecata neabătută, are în sine concentrată toată virtutea, nemaimişcându-se spre nimic altceva după ce a cunoscut adevărul. El le-a trecut pe toate cu sârguinţă, nemaifăcând nici o pomenire de cele ce sunt ale trupului şi lumii, având în lăuntru, cuprinsă în raţiune, făptuirea fără luptă, deoarece intelectul şi-a adunat cele mai puternice raţiuni nepasionale, prin care este şi se susţine toată virtutea şi cunoştinţa, ca unele ce sunt puteri ale sufletului, care pentru a exista nu au nevoie de trup, dar pentru a se arăta nu refuză a se folosi de el la vremea potrivită.

Cei care prin virtute s-au apropiat de Dumnezeu sunt întorşi numai spre ei înşişi şi spre El prin faptul că au rupt sincer lanţurile afecţiunii trupeşti şi s-au înstrăinat cu totul de cele ale făptuirii şi de lucrurile materiale şi s-au familiarizat cu contemplaţia şi cu Dumnezeu. De aceea ei rămân neschimbăcioşi, nemaiavând afecţiune faţă de cele materiale, datorită căreia cel stăpânit de ele prin afecţiune se schimbă cu necesitate împotriva firii împreună cu cele

materiale ce se schimbă prin fire. Cei ce nu s-au curăţit de alipirea la cele materiale prin afecţiune, se ocupă încă cu făptuirea, judecata lor despre lucruri fiind încă amestecată, şi sunt schimbăcioşi, ca unii ce nu au lepădat afecţiunea faţă de cele schimbăcioase.

Cel care voieşte să devină dumnezeu prin har trebuie să îşi înfrâneze desăvârşit mişcările naturale ale trupului, ridicându-se pe sine cu trupul mai presus de materie, prin practicarea virtuţilor, şi cu mintea mai presus de formă, prin contemplaţie, adică mai presus de cele din care se alcătuieşte existenţa făpturilor, făcându-se prin deprinderea virtuţii şi a cunoştinţei cu totul nematerial şi fără formă, pentru Dumnezeu Cuvântul, care fiind după fire în sens propriu fără materie şi formă, s-a făcut pentru noi cu adevărat ca noi, din noi, în materie şi formă.

Fiecare virtute se naşte prin împletirea puterilor sufletului cu simţurile, iar osteneala pentru virtute este libertate sufletului.

Numai virtuţile îl fac pe om fericit. Astfel tot omul bun este fericit chiar dacă este lipsit de toate bunurile pământului dacă are strălucirea virtuţii, pentru că are odihna în Dumnezeu, iar tot omul rău este nefericit chiar dacă ar avea la un loc toate bunurile pământului odată ce este lipsit de virtuţi.

Cel stăpânit de iubirea dumnezeiască este întreg al ei şi tinde numai spre Dumnezeu, neîmpiedicat de nici o raţiune trupească şi trecătoare.

Dumnezeu ne iubeşte pe toţi şi ne îndeamnă să nu ne îndepărtăm de El pentru că celui ce iubeşte mult i se va da mult, iar celui ce iubeşte puţin i se va da pe măsura iubirii lui.

Imitarea lui Dumnezeu de către făpturi este după puterea fiecăruia şi pe măsura firii, dar faptele noastre bune nu trebuie să le facem pompoase pentru că bărbaţii dumnezeieşti trebuie să aibă faptele virtuţii ascunse de faţa slavei.

Scopul sfinţilor este desăvârşirea vieţii şi aceştia sunt următorii îngerilor şi împreună călători cu ei nu numai în veacul viitor ci şi în viaţa de acum.

Sfinţii s-au ridicat mai presus de materie şi formă, din care constau corpurile, şi s-au unit cu Dumnezeu. Au lepădat afecţiunea sufletului faţă de trup şi prin trup faţă de materie şi de toată

mişcarea simţitoare către natura sensibilă familiară şi au îmbrăţişat sincer numai dorinţa de Dumnezeu. Cunoscând că sufletul stă la mijloc între Dumnezeu şi materie, având puterile care îl unesc cu amândouă, adică mintea cu Dumnezeu şi simţirea cu materia, sfinţii au reţinut numai raţiunile duhovniceşti ale celor sensibile şi şi-au ridicat simţirea prin mijlocirea raţiunii la minte, iar raţiunea care a adunat raţiunile lucrurilor au unit-o printr-o chibzuială unică, simplă şi neîmpărţită cu mintea, iar mintea care s-a izbăvit prin purificare de mişcarea în jurul tuturor lucrurilor, ba s-a odihnit chiar şi de lucrarea firească a ei, au adus-o la Dumnezeu. Văzând astfel sufletul întreg unit în chip neştiut cu Dumnezeu întreg, ca pe un chip cu modelul său, prin minte, raţiune şi duh şi purtând pe cât este cu putinţă oamenilor întregul chip al lui Dumnezeu şi atrăgând aşa de mult în ei înfăţişarea dumnezeiască, pe cât de mult erau atraşi ei, s-au unit cu Dumnezeu, având, pe cât se poate, înrudirea cu El prin asemănare, căci s-a spus: „apropiaţi-vă de El şi vă veţi lumina şi feţele voastre nu se vor ruşina“(Ps. 33, 5). Astfel sufletele sfinţilor sunt oglinzi, căci primesc lumina dumnezeiască şi se aseamănă lui Dumnezeu.

Cei uniţi cu Hristos se fac părtaşi firii dumnezeieşti şi aceştia nu vor mai fi influenţaţi de vreun duh necurat.

Cei ce trăiesc după poruncile lui Dumnezeu se unesc întâi cu Acesta, apoi o prilejuiesc aceasta şi altora. Se desăvârşesc ei şi desăvârşesc şi pe alţii.

Toţi cei ce se împărtăşesc de tainica mireasmă dumnezeiască se împărtăşesc pe măsura lor şi sunt pretutindeni mireasma lui Hristos. Cei ce înţeleg cele duhovniceşti duhovniceşte vor simţi şi buna mireasmă duhovnicească. Astfel Sfântul Ioan vede în Apocalipsă rugăciunile sfinţilor ca şi cupe pline de tămâie (Apoc. 5, 8).

Faptele păcatului însă sunt răul miros al diavolului precum s-a spus în psalmi: „putrezit-au şi s-au împuţit rănile mele din pricina nebuniei mele“(Ps. 37, 5) adică a păcatului meu.

Rugăciunea

Sfântul Iacov ne învaţă în epistola sa că nu trebuie să ne rugăm pentru vreo persoană sau lucru rău. Astfel rugăciunile drepţilor sunt de folos numai celor vrednici de ocrotirea lui Dumnezeu, dar nu sunt de folos celor păcătoşi şi vrednici de osândă, precum lui Saul nu i-au folosit rugăciunile lui Samuel, nici evreilor care erau păcătoşi nu le-a fost de ajutor Moise, căci Dumnezeu îi spusese să nu se roage pentru popor.

Soarele dă lumină ochilor tari, şi un om cu ochii bolnavi vrea şi el să se uite la soare, şi primind strălucirea soarelui pierde şi cât vedea. La fel este şi cu omul păcătos care cere unui drept să se roage pentru el, pentru că fiind lipsit de vedere duhovnicească şi primind strălucirea rugăciunii dreptului nu permite să acţioneze în el lucrarea ei naturală şi să lumineze, ci produce în interiorul lui întuneric. „Prin rugăciune patimile care dorm în noi se pot redeştepta şi redeveni active. E ca şi când o rază de lumină intră într-o cameră şi pune în evidenţă toată murdăria de acolo. Nu lumina produce murdăria din cameră, ci ea doar o descoperă".[90] Aceasta se întâmplă pentru că păcătosul nu corespunde prin viaţă curată darurilor lui Dumnezeu, şi nu-l interesează părăsirea lui de către Dumnezeu, adică despărţirea de poruncile luminătoare ale Lui. Cel ce păcătuieşte dispreţuieşte legea lui Dumnezeu şi de aceea nu-i va folosi deloc rugăciunea dreptului.

Cel stăpânit de mândrie dispreţuieşte şi pe sfinţi şi socoteşte fără preţ rugăciunile lor.

Totuşi rugăciunea dreptului foloseşte unui păcătos care se pocăieşte şi plânge pentru păcatele lui, după cuvântul: „plângeţi cu cei ce plâng" (Rom. 12, 15). Atunci „mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului" (Iacov 5, 16) care este provocată de părerea de rău a celui care cere rugăciunea. Dacă însă dreptul zideşte şi păcătosul dărâmă, lucrul rămâne neîndeplinit, cum am văzut în exemplul cu Saul şi Samuel.

Rugăciunea ne înalţă pe noi la Dumnezeu, nu îl coboară pe El la noi.

---

[90] *Celălalt Noica*, Ediţie îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi şi Pr. Ninel |ugui, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 154.

Păcatul

Cel care are raţiunea virtuţii aflătoare în el, în baza cauzei sale, dar nu se mişcă spre obârşia şi cauza proprie după care, spre care şi pentru care a fost făcut, ci îşi părăseşte obârşia şi se lasă dus în chip nesocotit spre nimic, se află într-un vagabondaj nestatornic şi într-o neorânduială cumplită a sufletului şi a trupului, ca unul ce s-a despărţit pe sine de cauza sa ce rămâne totdeauna nerătăcită şi constantă, prin povârnirea de bunăvoie spre ceea ce este rău. Acesta avea în el capacitatea prin care putea să-şi ducă în chip neabătut paşii spre Dumnezeu, dar a ales de bunăvoie ceea ce este rău în locul a ceea ce este bun.

De multe ori însă noi nu săvârşim răul vizând răul, ci părându-ne că facem binele, deşi rezultatul este contrar, pentru că aşa de mult ne-a robit plăcerea şi amăgirea ei, încât nu mai putem cugeta la nimic mai bun şi mai înalt decât la cele prezente, şi aceasta cu toate că auzim şi credem că am fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu şi spre asemănarea Lui.

Păcatul nu este natural, ci naturală este aptitudinea spre tot lucrul bun căci „Dumnezeu poate să înmulţească tot harul la voi, ca, având totdeauna îndestularea în toate, să prisosiţi spre tot lucrul bun“(II Cor. 9, 8). Cele ce ne împing la păcat sunt străine de noi şi zice psalmistul: „de cele străine fereşte pe robul Tău“(Ps. 18, 14) pentru că poftele pătimaşe ne despart de Dumnezeu, unul de altul, şi chiar de noi înşine şi vai celor ce păcătuiesc în cunoştinţă, căci „sluga care ştie voia stăpânului său şi nu o va face se va bate mult“(Luc. 12, 47).

Păcătoşii sunt pedepsiţi şi în viaţa aceasta şi în cea viitoare, fiind osândiţi de către patimile pe care le-au ales, ca să fie împreună cu demonii.

Supunându-ne la făptuirea răului noi dăm putere celui ce ne înşală să ne amăgească continuu, luând de la noi putere împotriva noastră, căci dacă nu ne-am supune lui n-ar avea putere împotriva noastră, pentru că ne este aproape ajutorul lui Dumnezeu care ne întăreşte, căci Dumnezeu ne ridică din păcat dacă alergăm la El.

Există trei moduri generale prin care se tămăduiesc în chip pedagogic patimile noastre:

Primul mod: primim o pedeapsă pentru păcatele săvârşite mai înainte, de care nu ne mai amintim datorită neştiinţei, sau dacă ne aducem aminte de ele nu ne îndreptăm pentru că nu vrem, ori pentru că nu putem din pricina deprinderii păcătoase sădite în noi.

Al doilea mod: ne curăţim slăbiciunea, ori lepădăm răutatea ce ne stăpâneşte în prezent şi învăţăm să ne gândim la înfrânarea de slăbiciunile şi relele viitoare.

Al treilea mod: un om este înfăţişat ca pildă minunată de răbdare frumoasă şi de bărbăţie binecredincioasă celorlalţi oameni, dacă este înalt în cugetare şi cunoscut ca virtuos şi destoinic să arate prin sine, în lupta neclintită cu adversităţile, adevărul ascuns mai înainte.

Nu este rău dacă cineva se apropie de cele rele cu scopul de a le face bune, precum s-a spus: „am fost cu cei fărădelege, ca să câştig pe cei fărădelege“ (I Cor. 9, 21).

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu arătată în întoarcerea păcătoşilor de la cele rele spre cele bune

Providenţa se arată şi în pedepsirea celor păcătoşi, dar puţini cunosc toate lucrările providenţei către noi.

Dumnezeu cunoaşte şi cele numite rele uneori ca bune. Rele sunt de exemplu războaie, boli pedagogice, morţi şi cele asemenea, căci nouă ni se par rele, dar sunt puteri ale cauzei binefăcătoare, pentru că prin acestea s-a dat multora prilej de pocăinţă, de cunoaştere a lui Dumnezeu şi de binecredincioşie. „Când un om suferă o ispită, ceea ce trebuie să ia seama este de ce a venit acea ispită şi nu din cauza cui a venit“.[91] Dar Dumnezeu atât îngăduie Satanei să ispitească pe oameni, cât pot aceştia rezista şi nu mai mult.

„Nouă, toate necazurile ne vin de la greşeli, nu de la Dumnezeu. El numai le îngăduie şi spală cu ele vinovăţiile noastre. Oamenii însă tare greu pricep că îndreptarea prin necazuri dovedeşte nu părăsirea

[91] **Χαράλ. Γ. Σωτηροπούλου**, Η έννοια των πειρασμών εις την πνευματικήν ζωήν κατά τον Άγιον Μάξιμον τον Ομολογητήν και Συμεών τον Νέον Θεολόγον, «Θεολογία», 64, Αθήνας, 1993, p. 687.

lui Dumnezeu, ci milostivirea Lui. Ba chiar prin aceea ştim că Dumnezeu are grijă de noi, dacă vom avea necazuri“.[92]

Pronia şi judecata lui Dumnezeu însoţesc în mod statornic pornirile noastre libere, oprindu-le în multe feluri de la cele rele, întorcându-le cu înţelepciune spre cele bune.

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Iar cele următoare au fost mici şi rânduite pentru cei mici“.[93]

Sfântul Maxim explică: bunurile materiale, trecătoare, sunt mici în comparaţie cu cele spirituale şi veşnice. «Cei mici» sunt cei cu o înţelegere limitată în cunoaşterea celor spirituale, care se smintesc uşor de raţiunile proniei şi ale judecăţii lui Dumnezeu. Aceştia sunt numiţi mici şi în Evanghelie „cel ce sminteşte pe unul din aceştia mici“(Mc. 9, 42). Aceştia oricând ar vedea pe cel drept bolnav ori sărac, sau supus altor necazuri, s-ar sminti în credinţa lor. Cei care îl cunoşteau pe Iov şi îl socoteau un om drept, văzându-l supus atâtor necazuri s-au smintit, neînţelegând ce se întâmpla cu el. Aceştia sunt cei mici, iar bunurile pământeşti date de către Dumnezeu lui Iov după suferinţa sa sunt cele mici. Ele i-au fost oferite lui Iov ca răsplată a statorniciei lui în credinţă, dar şi pentru cei din jur „ca să nu se smintească văzând pe un om drept, ca Iov, supus la atâtea necazuri. Dar aceste bunătăţi sunt mici şi în comparaţie cu bunătăţile vieţii veşnice făgăduite lui Iov“.[94]

Din ce cauză Dumnezeu care este drept îngăduie să fie nedreptăţiţi oamenii evlavioşi de către cei nedrepţi şi lacomi?

Cei drepţi nu trebuie să fie legaţi de cele pământeşti şi trecătoare, fiindcă în acest caz nu mai sunt cuvioşi. Drepţii sunt datori să prefere cele cu adevărat vrednice de iubit şi dumnezeieşti, căci dacă înclină spre lucrurile lumeşti nu mai sunt cucernici. Zice Sfântul Pavel: „pentru ce nu suferiţi să vă nedreptăţească?“(I Cor. 6, 7), cerând să nu ne necăjim pentru cele lumeşti, ci să preferăm iubirea dumnezeiască, în care nu-şi au locul nici nedreptatea, nici lăcomia. Şi tot Sfântul Pavel scrie: „Cine ne va despărţi pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau

---

[92] **Ieromonah Arsenie Boca,** *Cărarea Împărăției*, Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1995, p. 55.

[93] *P. G.* 35, col. 1101 C.

[94] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p.190, nota 240.

strâmtorarea?“ (Rom. 8, 35), căci „avem Arhiereu mare, putând să sufere cu noi în slăbiciunile noastre“ (Evr. 4, 15).

Cel care nu se împătimeşte de lucrurile materiale indică bărbăţia. Dreptatea dumnezeiască nu voieşte să ne dezmierdăm cu patimi lumeşti şi trupeşti care să ne ducă la pierzanie, ci ne obişnuieşte cu dispreţuirea lor, după cuvântul „pe cine îl iubeşte Domnul îl ceartă, şi biciuieşte pe tot fiul pe care îl primeşte“(Evr. 12, 6).

Atunci cei ce au bogăţii nu sunt iubiţi de Dumnezeu?

Bogăţia în sine nu este rea, ci împătimirea de ea şi reaua ei întrebuinţare. Dumnezeu cunoaşte pe cei slabi dintre noi şi voind să-i ducă spre mântuire le dă şi bani şi slavă pentru a-i stimula, neignorând ce sunt, căci cum i-ar ignora Cel ce ştie toate înainte de facerea lor? Dar o face ca să nu avem nici o apărare, precum zice Apostolul: „Pentru aceea, oricine ai fi, o, omule, care judeci, eşti fără cuvânt de răspuns“ (Rom. 2, 1), adică fără apărare.

Cea mai mare bogăţie şi cea mai mare dintre toate bunătăţile însă este a fi pururea cu Dumnezeu.

Astfel de multe ori Dumnezeu îngăduie suferinţa oamenilor pentru a-i întoarce la El, alteori însă se poartă cu bunătate faţă de cei răi, sau socotiţi răi, spre îndreptarea şi folosul nostru şi al altora.

Dumnezeu toate le încearcă pentru a întoarce pe cei rătăciţi.

Suferința omului pentru păcate şi împreună-suferința lui Hristos cu omul

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „De fuge în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima, căci bine este să fugi împreună cu Hristos când este prigonit. De întârzie în Egipt, cheamă-L din Egipt, unde se aduce bună închinare“.[95]

Sfântul Maxim explică cuvintele Teologului zicând că Domnul a fugit în Egipt prigonit de Irod, regele Iudeii.

După modurile de contemplaţie Egiptul are mai multe înţelesuri. Uneori înseamnă lumea aceasta, alteori trupul, păcatul, neştiinţa, necăjirea etc. În înţelesul de necăjire trebuie să luăm acum fuga Domnului în Egipt. Astfel este bine să fugim cu Domnul în Egipt,

[95] *P. G.* 36, col. 332 B.

adică cu raţiunea dumnezeiască cea cunoscătoare din noi, prigonită de către cugetul pământesc ce stăpâneşte şi împărăţeşte încă asupra noastră prin mişcările pătimaşe ale trupului, din pricina prunciei noastre duhovniceşti. Să fugim adică în starea de suferire a greutăţilor prin făptuirea virtuţii, până la moartea patimilor, care vor să nimicească în noi deprinderea cea după chipul lui Hristos. Deci să fugim împreună cu Hristos cel prigonit, primind drept bună răsplată a fugii împreună cu El, prin suferirea de bunăvoie a greutăţilor şi necazurilor, nepătimirea.

După alungarea şi omorârea desăvârşită a patimilor să-L chemăm pe Hristos din Egipt, nelăsând raţiunea dumnezeiască a cunoştinţei din noi prinsă neînţelepţeşte în lupta împotriva patimilor ce nu mai sunt. După ce am dobândit deprinderea virtuţilor, să urcăm de la acestea, prin contemplaţie la cunoaşterea puterilor ale căror chipuri şi preînchipuiri sunt virtuţile, şi astfel să urcăm de la cunoaşterea lui Dumnezeu Cuvântul ca trup, la slava sau la cunoştinţa Lui ca Fiu al lui Dumnezeu născut din Tatăl.

Este asemenea tâlharului recunoscător cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos prin omorârea desăvârşită şi totală a patimilor şi prin aceasta este împreună-răstignit la dreapta Lui, adică străbate toată virtutea cu raţiune şi cunoştinţă şi îşi păstrează viaţa pentru toţi oamenii fără sminteală şi n-are nici o mişcare care se abate de la calea credinţei.

Asemenea tâlharului nerecunoscător este cel care pentru slavă sau pentru câştig urât stimulează în chip viclean prin moravuri aparente o viaţă virtuoasă şi foloseşte faţă de străini numai linguşirea în loc de orice virtute şi cunoştinţă, iar faţă de cei apropiaţi este cu rea voinţă şi cu gânduri ascunse. Acestuia trebuie să i se astupe gura cu cuminţenie, ca unuia ce huleşte căile lui Dumnezeu, căci îndemnat de cel ce-l mustră va înceta poate să bârfească prin purtarea sa pe Cuvântul, cum s-a întâmplat cu tâlharul de pe cruce care a hulit cu cutezanţă. Fiindcă cel ce nu răspunde celui ce l-a mustrat, are tăcerea ca semn al primirii cuvântului spus.

Este asemenea tâlharului recunoscător ce se răstigneşte împreună cu Hristos tot omul care suferă chinuri pentru păcate, ca un vinovat, şi pătimeşte împreună cu Cuvântul care pătimeşte pentru el şi suferă cu mulţumire şi cunoaşte pe Cuvântul care este împreună cu el,

şi mărturiseşte cauza pentru care pătimeşte şi cere ca aşa cum Cuvântul, fiind nevinovat, participă cu el la patima lui, aşa să-i transmită Cuvântul prin Sine Însuşi, lui, nevrednicului, fericirea proprie şi mortificarea silită pe care i-o va socoti virtute, din pricina recunoştinţei, când se va arăta lumina neapropiată a Împărăţiei, şi credinciosul „îi mulţumeşte că precum participă El Cel nevinovat la pătimirea noastră a celor vinovaţi, aşa vom participa noi cei fără merit la slava Lui binemeritată“.[96] Astfel mortificarea din constrângere a mădularelor trupului suferită de el pentru păcate i se schimbă prin mulţumire recunoscătoare în virtute, datorită primirii ei de bunăvoie. „De aceea pătimeşte Hristos cel nevinovat, pentru noi cei vinovaţi, şi de aceea noi trebuie să ne arătăm recunoştinţa pentru pătimirea Lui pentru noi. Prin aceasta dându-ne putere să răbdăm, El schimbă pătimirea noastră fără voie în virtute cu voia“.[97] Prin aceasta dezlegându-se de multele datorii ale păcatelor intră cu dreptate împreună cu Cuvântul în rai, adică în ţara cunoştinţei, în care, ajungând, va cunoaşte cauza osândirii şi a relei pătimiri în care suntem ţinuţi.

Asemenea tâlharului nerecunoscător este cel ce pătimeşte pentru păcate ca un vinovat şi nu cunoaşte, din pricina răutăţii voinţei, pe Cuvântul care din iubire de oameni pătimeşte fără vină împreună cu el, ci respinge cu hulă cuvântul judecăţii rânduit lui cu dreptate potrivit proniei. Acesta pentru că nu a cunoscut pe Cuvântul împreună-osândit cu el şi supus necinstirii din voia Lui, şi n-a cerut iertare de greşelile sale, este lăsat afară de împărăţie, neprimind nici o făgăduinţă de la Cuvântul că o va dobândi pe aceasta.

Este asemenea tâlharului recunoscător cel care măcar când a ajuns la sfârşitul vieţii lui de aici vine la cunoştinţa greşelilor săvârşite, şi recunoaşte cu înţelegere că raţiunea judecăţii dumnezeieşti rânduite lui se împlineşte acum, şi cere cu sinceritate şi din adâncul sufletului iertare pentru păcatele lui.

Asemenea tâlharului nerecunoscător este cel care chiar ajuns la sfârşitul vieţii de aici respinge din iubire de viaţă legea şi rânduiala

---

[96] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 317, nota 389.
[97] **Ibidem.**

despărţirii sufletului de trup stabilite cu înţelepciune de dreapta hotărâre a lui Dumnezeu, socotindu-le ca rău rânduite.

În oricare din sensurile arătate ne-am răstigni împreună cu Hristos, să ne străduim cât suntem aici să ni-L facem îndurat pe Cuvântul împreună-răstignit şi să primim făgăduinţa odihnei în Dumnezeu, căci «azi» înseamnă ziua de faţă a acestui veac, iar «mâine» cea a celui viitor, în care nu mai trebuie să mai aşteptăm nici o iertare de păcate, ci numai acordarea răsplăţii cuvenite a celor săvârşite în viaţă.

Mântuirea omului

Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voinţa din Duh şi să primească asemănarea adăugată lui prin păzirea poruncii lui Dumnezeu, ca să fie acelaşi om făptură a lui Dumnezeu după fire şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duh, după har. Căci nu era cu putinţă ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năştea mai întâi cu voinţa din Duh, datorită puterii de sine mişcătoare şi liberă aflată în el prin fire.

Această naştere imaterială, îndumnezeitoare şi dumnezeiască părăsind-o primul om prin aceea că a ales în locul bunătăţilor gândite şi nearătate pe cele plăcute şi arătate simţirii, Dumnezeu l-a osândit după cuviinţă să aibă o naştere involuntară, materială şi pieritoare. Căci a socotit că este drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimaşă, roabă şi silită, după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu, dumnezeieşti şi negrăite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte.

Ceea ce a părăsit Adam de bunăvoie (naşterea din Duh spre îndumnezeire), fiind osândit să se nască trupeşte spre stricăciune, a restabilit Cuvântul, făcându-Se de bunăvoie om, ca un bun şi de oameni iubitor, căci s-a aşezat sub greşeala noastră, osândindu-Se cu voia pe Sine Însuşi împreună cu noi, El, Cel singur liber şi fără de păcat. Şi primind să suporte naşterea noastră din trupuri, în care stătea puterea osândei noastre, a restabilit tainic naşterea noastră în Duh. Şi

dezlegând în Sine pentru noi legăturile naşterii trupeşti, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere prin naşterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu în loc de fii ai trupului şi ai sângelui.

Toate cele existente se disting în cinci împărţiri: Prima: Dumnezeu cel necreat şi firea creată care a primit existenţa prin facere. A doua împărţire: lumea creată care este inteligibilă şi sensibilă. A treia: lumea sensibilă formată din cer şi pământ. A patra: pământul care se împarte în rai (raiul cel din Eden în care au vieţuit protopărinţii înainte de căderea în păcat) şi lumea locuită. A cincea: omul, care este bărbat şi femeie.

Omul are în chip natural, prin însuşirea părţilor sale de a fi în relaţie cu toate extremităţile, puterea de unire, prin mijlocire între toate extremităţile tuturor împărţirilor. Prin această putere omul avea să facă arătată prin sine marea taină a ţintei dumnezeieşti: unirea armonioasă a extremităţilor din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus şi pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârşindu-se în Dumnezeu. Pentru aceasta omul a fost adus între făpturi cel din urmă, ca să fie legătura naturală ce mijloceşte prin părţile sale între extremităţile universului şi să aducă în sine la unitate cele despărţite după fire printr-o mare distanţă, şi să ajungă la Dumnezeu cu toată creaţia adunată în el.

Aceasta o face omul întrucât scutură mai întâi cu totul de la fire, prin afecţiunea atotnepătimaşă faţă de virtutea dumnezeiască, însuşirea de bărbat şi femeie. Prin aceasta se arată şi se face, potrivit cu intenţia dumnezeiască, numai om, conform cu raţiunea după care a fost creat la început, datorită cunoştinţei desăvârşite a raţiunii sale. Adică prin nepătimire omul ajunge la conştiinţa sa de om şi nu mai face distincţie între bărbat şi femeie, ci depăşeşte această deosebire văzând în fiecare semen un frate al său care poartă chipul lui Dumnezeu.

Apoi uneşte prin virtute raiul şi lumea locuită făcând pământul unul, ca să nu mai fie pentru el împărţit după deosebirea părţilor omului, ci mai vârtos adunat, întrucât omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părţile lui. După aceea uneşte cerul şi pământul, pentru identitatea vieţii sale cu îngerii prin virtute, pe cât este cu putinţă oamenilor. Prin aceasta face zidirea sensibilă una şi neîmpărţită, nedespărţită pentru el spaţial prin distanţă, ca unul ce a

devenit uşor cu duhul şi nereţinut la pământ de nici o povară a trupului şi neîmpiedicat în urcuşul spre ceruri.

Uneşte pe urmă cele inteligibile şi cele sensibile prin desăvârşita egalitate cu îngerii în cunoştinţă. Astfel face ca întreaga creaţie să fie una singură, nedespărţită pentru el din punct de vedere al cunoaşterii şi necunoaşterii, căci a dobândit o ştiinţă cunoscătoare a raţiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri, întocmai cu a îngerilor, prin care se dăruieşte celor vrednici nemijlocit şi în chip curat cunoştinţa de neînţeles şi de netălmăcit despre Dumnezeu.

După toate acestea uneşte prin iubire firea creată cu cea necreată, arătându-se una şi aceeaşi prin posesiunea harului. Ajuns aici omul se află întreg şi în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă. Astfel omul îl are pe Dumnezeu Însuşi întreg şi agoniseşte ca răsplată atotunică a urcuşului său pe Însuşi Dumnezeu ca ţintă finală a mişcării celor ce se mişcă şi ca stabilitate neclintită şi nemişcată a celor purtate spre El. „Toate devin astfel părţi ale lui Dumnezeu tinzând spre sfârşitul lor în Dumnezeu, ca scop dat lor de Acesta... Tot cosmosul este chemat să fie îndumnezeit, dar prin mijlocirea fiinţei umane constituite din suflet şi trup. Rolul sufletului apare în toată măreţia lui, tocmai întrucât este unit cu trupul, căci prin trup este unit cu cosmosul, iar Dumnezeu îndumnezeieşte cosmosul prin sufletul uman. Sufletul are faţă de trup şi prin el faţă de cosmosul întreg rolul pe care-l are Dumnezeu faţă de suflet“.[98]

Dar omul după ce a fost creat nu s-a mişcat în chip natural în jurul lui Dumnezeu, ca obârşie proprie, ci s-a mişcat de bunăvoie contrar firii şi fără de minte în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui prin creaţie spre unirea celor despărţite, ca mai vârtos să despartă cele unite. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se întoarcă iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţă. De aceea, în chip minunat Dumnezeu se face om, ca să mântuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine Însuşi părţile naturale sfâşiate ale firii universale în totalitatea ei şi raţiunile generale manifestate în părţi, prin care se înfăptuieşte unirea celor despărţite, Cuvântul împlineşte planul lui Dumnezeu Tatăl,

---

[98] **Ibidem,** p. 96, nota 67.

readunând toate în Sine, cele din cer şi cele de pe pământ, căci prin El au fost şi create.

Astfel Cuvântul lui Dumnezeu se face om, începând adunarea generală a tuturor în Sine pornind de la dezbinarea din noi, dar se întrupează printr-o rânduială mai presus de fire, născându-Se dintr-o Fecioară, fără sământă bărbătească. Prin aceasta a depărtat din fire deosebirea şi împărţirea în bărbat şi femeie, căci în Hristos „nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască“(Gal. 3, 28).

După aceea sfinţind lumea noastră locuită prin vieţuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, după cum făgăduise tâlharului pe cruce: „astăzi vei fi cu Mine în rai“(Lc. 23, 43). Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după învierea din morţi s-a arătat iarăşi în ea petrecând împreună cu ucenicii. Pe urmă prin înălţarea la cer cu acest trup pământesc, de o fire şi de o esenţă cu noi, a unit cerul cu pământul. Apoi străbătând printre toate cetele îngereşti cu sufletul şi cu trupul, a unit cele sensibile şi cele inteligibile, arătând în Sine cu totul neîmpărţită şi nedezbinată convergenţa spre unitate a întregii creaţii în raţiunea ei atotoriginară şi atotgenerală. Astfel a recapitulat toate în Sine şi a arătat prin aceasta că toată creaţia este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergenţa părţilor ei între ele şi ţinându-se toată în ea însăşi prin solidaritatea totalităţii ei ca aceeaşi substanţă sau ca raţiunea unică, simplă, indefinită şi nediferenţiată a creaţiei din nimic, în baza căreia toată creaţia poate primi una şi aceeaşi raţiune cu totul indistinctă, ca una ce are pe «nu era» mai vechi decât pe «este», pentru că din neexistenţă a fost adusă de Dumnezeu la existenţă.

După toate acestea Dumnezeu Cuvântul ajunge la Dumnezeu Tatăl cu omenitatea Sa. Astfel a împlinit ca om în chip real şi adevărat, prin ascultare neclintită, toate câte ca Dumnezeu le-a rânduit de mai înainte El Însuşi să se facă, realizând întreg planul lui Dumnezeu Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit prin reaua întrebuinţare puterea ce ni s-a dat de la început, în chip natural, spre aceasta.

Lumea aceasta s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu Cuvântul, care pentru ea s-a coborât pe pământ, împlinind măsura cunoştinţei accesibile oamenilor în veacul acesta, şi omul s-a făcut aşa de mult dumnezeu pe cât s-a făcut Acela om.

„Numai în Dumnezeu omul participă la absolut şi vede şi lumea explicată în mod absolut. Desigur, omul cîştigă şi el de la lume nu numai lumea de la el, se umple şi el de lume, aşa cum se luminează lumea prin el. Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înţelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu".[99]

Taina cea din veac ascunsă în Dumnezeu (Efes. 3, 9) a fost unirea omului cu Dumnezeu, învrednicindu-ne să fim una şi aceeaşi cu Dumnezeu, după cum am fost rânduiţi dinainte de veacuri, pentru că noi spre aceasta am fost făcuţi.Trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui să ne şi ducă la acest sfârşit prea fericit, dându-ne ca mod al realizării acestei uniri buna folosire a puterilor naturale. Dar omul refuzând acest mod prin reaua întrebuinţare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, Acesta a trebuit să introducă alt mod al unirii omului cu Sine, cu atât mai minunat şi mai dumnezeiesc decât cel dintâi, cu cât ceea ce este deasupra firii este mai înalt decât ceea ce este după fire. Acest mod este taina venirii lui Dumnezeu la oameni prin întruparea adevărată şi desăvârşită a Fiului lui Dumnezeu „care a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărţit şi neamestecat firea noastră, iar pe noi, prin Sfântul Său trup, cel din noi şi al nostru, însufleţit mintal şi raţional, ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă, şi ne-a învrednicit să fim una şi aceeaşi cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiţi dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său, articulându-ne şi încheindu-ne în Sine în Duh ca un suflet trupul şi ducându-ne la măsura vârstei duhovniceşti a plinătăţii Lui. Prin aceasta a arătat pe de o parte că noi spre aceasta am fost făcuţi, iar pe de alta, că scopul prea bun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nici o schimbare, după raţiunea lui, dar a venit la împlinire printr-un mod nou, introdus ulterior".[100]

Cuvântul a coborât la iad pentru a mântui sufletele celor ce au murit mai înainte, pentru simpla lor credinţă în venirea Lui. După pogorârea Sfântului Duh însă tot cel ce iubeşte mântuirea trebuie să

[99] **Ibidem,** p. 263, nota 328.
[100] *P. G.* 91, col. 1097 B – C.

stăruie în făptuire şi în contemplaţie, căci fără virtute şi cunoştinţă nu poate să dobândească mântuirea.

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Nu-i place lui Hristos să fie furat de multe ori, deşi este foarte iubitor de oameni“.[101]

Sfântul Maxim lămureşte: Dumnezeu este bun şi izvorul bunătăţilor, deci nu putem fura de la El decât ceva bun. Atunci de ce nu-i place lui Dumnezeu să furăm de la El de multe ori ceea ce este bun? Pentru că în acest fel ar fi uşoară răpirea mântuirii şi la fel de uşoară şi pierderea ei. Cei care ar fura cu uşurinţă pe Dumnezeu, ar lepăda foarte uşor bunătăţile furate, gândind că le vor dobândi înapoi fără efort, şi în acest chip nu s-ar sili să dobândească deprinderea fermă şi stabilă în bine. Voia lor ar fi lesne atrasă spre rău, datorită uşurinţei dobândirii binelui, care ar fi dispreţuit din pricina ieftinătăţii.

„Dumnezeu vrea ca omul să crească duhovniceşte, iar această creştere nu se înfăptuieşte fără efortul lui de a menţine harul şi de a dobândi o deprindere tot mai fermă într-un bine tot mai mare“.[102]

Cei care cred că pot cădea continuu, gândindu-se că pot obţine mereu harul iertării, nu depun efortul de a se menţine şi de a creşte în Dumnezeu. Acestora Sfântul Pavel le-a zis: „Cel căruia i se pare că stă neclintit, să ia seama să nu cadă“(I Cor. 10, 12).

Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om

Primul dar dobândit de cineva din învăţătura cea dreaptă este cunoaşterea de sine, ca să păzească porunca: „ia aminte la tine însuţi!“(I Tim. 4, 16), căci aşa imită pe îngeri, care se cunosc pe ei înşişi. Cunoaşterea de sine este dar sfânt. Pe lângă cunoaşterea de sine, Dumnezeu a sădit în fiecare dintre fiinţele raţionale, ca primă putere, cunoaşterea lui Dumnezeu şi a dăruit şi firii noastre dorul şi iubirea faţă de El, împletind în chip natural puterea raţiunii cu acest dor, ca să putem cunoaşte cu uşurinţă modurile împlinirii dorului şi ca nu cumva greşind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem. Deci, mişcându-ne potrivit acestui dor, în jurul adevărului însuşi şi al înţelepciunii şi al cârmuirii ce se arată tuturor în chip bine orânduit, suntem ajutaţi de

[101] *P. G.* 36, col. 405 B.
[102] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 298, nota 373.

acestea să căutăm a ajunge la Dumnezeu, în vederea Căruia am primit dorul.

Se cere de la noi să dorim să ne împărtăşim de cunoştinţa lui Dumnezeu ca să se arate libertatea noastră.

Profetul David datorită credinţei a străbătut în chip duhovnicesc cu mintea prin cele văzute, ca prin nişte uşi încuiate, spre cele inteligibile şi a primit de la înţelepciunea dumnezeiască o oarecare înţelegere a tainelor ce pot fi ajunse de oameni şi a zis: „Adânc pe adânc cheamă în glasul căderilor apelor Tale“ (Ps. 41, 9). Prin aceasta a indicat poate că toată mintea contemplativă care se aseamănă din pricina invizibilităţii naturale şi a adâncimii şi mulţimii cugetărilor, cu un adânc, după ce a străbătut toată orânduirea celor văzute şi a ajuns în ţara celor inteligibile şi apoi s-a ridicat şi peste acestea prin mişcarea fulgerătoare a credinţei, oprindu-se în sine cu totul fixată şi nemişcată, odată ce toate au fost trecute, şi invocă precum se cuvine înţelepciunea dumnezeiască, sau adâncul cu adevărat de nestrăbătut prin cunoaştere, ca să-i dăruiască zvonul căderilor Sale de apă, dar nu căderile însele, adică cere să-i dăruiască o oarecare înţelegere a credinţei, care să-i facă cunoscute modurile şi raţiunile providenţei dumnezeieşti referitoare la toate cele ce sunt.

Cel care datorită marii bogăţii a cunoştinţei şi îmbelşugatei împărtăşiri de Duhul Sfânt a străbătut pe cât este cu putinţă raţiunea providenţei şi a îmbrăţişat cunoaşterea ei, se urcă împreună cu Cuvântul, care se suie la cer. După ce a străbătut cunoaşterea firii tuturor celor văzute şi nevăzute împreună cu raţiunile proniei, s-a înălţat la starea care nu are nici un fel de impuls sau mişcare, stare spre care năzuia cu putere prin toată raţiunea şi tot modul. S-a ridicat astfel de la raţiunile din lucruri ale providenţei în regiunea raţiunilor şi tainelor negrăite ale cunoaşterii de Dumnezeu, şi prin urcuşurile treptate ridică tot mai sus porţile înţelegătoare ale sufletului spre primirea Cuvântului lui Dumnezeu.

Îngerii îi iniţiază pe sfinţi în descoperiri şi îi înalţă spre Dumnezeu, pentru că vederile dumnezeieşti ale sfinţilor le alcătuiesc îngerii lor păzitori spre a-i conduce la închipuirea celor ce le văd, căci văd enigme şi simboluri, nu lucruri dezvăluite şi substanţe. Astfel cunoştinţa dumnezeiască trece de la Dumnezeu prin puterile îngereşti la oamenii cu viaţă sfântă, pe măsura acestora. Fiecare înger înmulţeşte

cunoştinţa dumnezeiască ce vine la el, adică o lămureşte spre a o face înţeleasă oamenilor, explicând cele văzute, precum îngerul i-a tâlcuit lui Daniel visul pe care l-a avut (Daniel cap. 8).

Pe măsura puterii fiecăruia i se dăruieşte în chip limpede iluminarea de către Dumnezeu, precum a spus Domnul Iisus Hristos ucenicilor Săi: „vouă vi s-a dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei cerurilor“ (Mat. 13, 11), aceasta pentru că au luat aminte cu mai multă înţelegere la cele spuse despre Dumnezeu.

Noi înşine suntem cauzele primirii luminii dumnezeieşti, adică acceptăm puţină sau mai multă, ori nu acceptăm deloc când nu corespunde viaţa noastră cu ea şi suntem învârtoşaţi ca piatra.

Dumnezeu i se descoperă fiecăruia după puterea lui, nu pentru că refuză din invidie să ofere mai mult, ci pentru a păstra măsura dreptăţii în cunoaşterea Lui, căci este propriu dreptăţii să măsoare fiecăruia după vrednicie.

Cunoştinţa despre Dumnezeu este nemăsurată, dar noi avem nevoie de măsură, căci dacă ni s-ar descoperi fără măsură nu ne-am mântui, precum nici ochiul trupesc nu poate să se salveze dacă primeşte soarele întreg.

Dacă nici cele simple şi fără formă, cum sunt îngerii şi sufletele, nu cad sub simţurile trupeşti, cu cât mai mult le întrece Dumnezeu, care nu este fiinţă, ci mai presus de fiinţă, nici simplu, ci mai presus de simplitate, nici minte, ci mai presus de minte, nici unul, ci mai presus de unitate, şi nu este limitat de vreun hotar, ci prin lipsa de hotar scapă celor existente.

Când ne apropiem cu mintea de cele inteligibile şi nemateriale ni se pare că le atingem şi simţim prin minte cum sunt, ca cele sensibile prin pipăire. Pe Dumnezeu însă nu-L atingem nici în mod înţelegător.

Dacă ne sunt necunoscute cele despre îngeri, ce trebuie cugetat despre Dumnezeu?

Când ne ridicăm prin cunoaştere mai sus de lumea materială şi prin iubirea noastră către Dumnezeu ne unim cu puterile îngereşti, cunoaştem că împreună cu toate nu cunoaştem firea divină.

Nimeni nu cunoaşte Prea Sfânta Treime aşa cum este Ea, pentru că nimeni nu este cum este Aceasta. Noi cunoaştem ce este omenitatea pentru că suntem oameni, nu cunoaştem însă ce este

existenţa Sfintei Treimi pentru că nu suntem din finţa ei. Precum nu putem privi la soare, aşa nu-L putem înţelege pe Dumnezeu Însuşi.

Cunoştinţa uneşte cu adevărat pe cei ce cunosc cu cele cunoscute după cum a spus Mântuitorul: „Eu cunosc oile Mele şi sunt cunoscut de ele. Precum Mă cunoaşte pe Mine Tatăl şi Eu cunosc pe Tatăl“(Ioan 10, 14-15). Precum cunoştinţa cunoaşte ceea ce a voit să cunoască şi se uneşte cu ceea ce cunoaşte nemaiavând nici o îndoială despre acestea şi nemaifiind sfâşiată de alte şi alte păreri, la fel şi credincioşii sunt uniţi prin cunoştinţă cu Hristos cel cunoscut, şi având credinţa în El au credinţa atotstabilă şi neclintită în cele cunoscute, anume că au cunoscut pe Dumnezeu şi au fost cunoscuţi de El, şi au ieşit din neştiinţa care dezbină şi rupe şi mişcă spre alte şi alte îndoieli. Ei se află în siguranţă, încredinţaţi prin credinţă că au cunoscut şi s-au unit prin aceasta cu Cel cunoscut.

Moartea trupului omului

Ce ne-am face dacă ar dăinui veşnic lucrarea noastră cea rea, când nedăinuind ne-am legat atât de mult de ea?

Tocmai de aceea a aşezat Dumnezeu pedeapsa morţii trupului, pentru „ca să ştim că nu suntem nimic faţă de Înţelepciunea adevărată şi primă, ci să tindem pururea numai spre Dumnezeu şi să căutăm să ne luminăm cu razele de la El“.[103] Astfel Dumnezeu ne întoarce spre El prin nestatornicia celor văzute şi schimbăcioase.

„Dacă nu s-ar fi scurtat zilele acelea -adică ale păcatului- nu s-ar fi mântuit nici un trup“(Mat. 24, 22). Prin moarte se scurtează zilele păcatului, căci legea trupului luptă necontenit împotriva sufletului şi se opune legii lui dumnezeieşti cât timp viaţa de aici le este celor robiţi ei singura dorită şi iubită.

Sfârşitul vieţii acesteia nici nu este drept să se numească moarte, ci izbăvire de moarte şi despărţire de stricăciune şi slobozire din robie şi încetarea tulburării şi oprirea războaielor şi trecerea confuziei şi retragerea întunericului şi odihna de osteneli şi tăcerea zgomotului neclar şi liniştea fierberii şi acoperirea ruşinii şi scăparea de patimi şi

---

[103] *P. G.* 91, col. 1093 B – C.

dispariţia păcatului şi hotarul tuturor relelor, pentru că moartea pune sfârşit păcatului.

Moartea nu înseamnă inexistenţa fiinţei noastre, de aceea este înfricoşător şi foarte înspăimântător sfârşitul păcătoşilor, dar nu moartea îi trimite pe păcătoşi în iad, ci faptele lor cele rele.

Sufletul însă nu moare odată cu trupul, ci este judecat de Dumnezeu pentru faptele ce le-a săvârşit împreună cu acesta în viaţă, şi intră în rai sau în iad (pentru că nu sunt duşi în aceleaşi locuri toţi cei ce mor), aşteptând învierea morţilor, când fiecare suflet se va uni cu trupul său şi va primi răsplată sau pedeapsă veşnică.

Învierea morților

La a doua venire a lui Hristos morţii vor învia şi trupurile se vor uni cu sufletele lor. Fiecare suflet are trupul lui şi împreună vor primi răsplată sau pedeapsă pentru cele săvârşite în viaţa de pe pământ.

Arvuna şi dovada învierii de obşte cu trupul s-a făcut în Domnul nostru Iisus Hristos (I Cor. cap. 15).

La înviere trupurile se fac nemuritoare pentru că veacul viitor va fi incoruptibil şi pururea la fel. Dumnezeu voieşte ca trupurile noastre să se împărtăşească de nemurire, după cum spune Apostolul: „căci trebuie ca acest trup muritor să se îmbrace în nemurire“(I Cor. 15, 53). Nemurirea este contrară firii materiei şi faptul învierii este mai presus de fire, dar pentru Dumnezeu nimic nu este contrar firii, nici mai presus de fire, pentru că El este Făcătorul a toată firea şi Cauzatorul a toată viaţa.

La înviere sufletul moşteneşte împreună cu trupul slava din rai, precum a participat la mizeriile trupului din pricina conaturalităţii, aşa îl face părtaş pe acesta la desfătările sale, făcându-se împreună cu el una şi duh şi minte şi dumnezeu, fiind înghiţit de viaţă ceea ce este muritor şi trecător.

Precum trupul a fost înghiţit de stricăciune din pricina păcatului, iar sufletul a fost înghiţit de trup şi astfel sufletul în desăvârşita lui neştiinţă a înghiţit cunoştinţa de Dumnezeu, încât nu se mai ştia nici măcar de există Dumnezeu, tot aşa în vremea învierii, printr-o răsturnare frumoasă ce va avea loc în Duhul Sfânt pentru harul lui Dumnezeu cel întrupat, trupul va fi înghiţit duhovniceşte de suflet, iar

sufletul de Dumnezeu, care este viaţa adevărată. Şi invers ca în viaţa aceasta unde moartea întărită din pricina păcatului a înghiţit trupul nostru, în vremea învierii moartea fiind slăbită din pricina harului, va fi înghiţită cu dreptate de către viaţă.

După aceea „Dumnezeu Se împărtăşeşte întreg tuturor şi vine în suflet ca sufletul în trup, iar prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El ştie. Prin aceasta sufletul primeşte neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea, şi întregul om se îndumnezeieşte prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce s-a întrupat, rămânând întreg om după suflet şi trup, din cauza firii, şi făcându-se întreg dumnezeu după suflet şi trup, din pricina harului şi a strălucirii dumnezeieşti a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire decât care nu se poate cugeta alta mai mare şi mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag şi mai scump celor vrednici, decât îndumnezeirea prin care Dumnezeu, unindu-se cu cei deveniţi dumnezei, le dă tot ce este al Său pentru bunătatea Sa?“.[104]

Prefacerea în dumnezeu după har prin îndumnezeire este mai de cinste decât învierea trupului şi nestricăciunea. Atunci sfinţii vor dobândi o stare asemănătoare lui Hristos şi vor străluci mai puternic decât soarele, ca şi Domnul Iisus când s-a schimbat la faţă în munte, şi pururea vor fi cu Domnul (I Tes. 4, 17).

Aceasta se va întâmpla numai dacă sufletul s-a folosit bine de puterile sale şi potrivit cu scopul lui Dumnezeu, străbătând înţelepţeşte lumea sensibilă prin raţiunile duhovniceşti din ea. Cei ce s-au folosit bine de puterile sufleteşti şi şi-au supus trupul nevoinţei ostenitoare, vor fi conduşi de Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos spre adevărul întreg, pe care li-l va arăta simplu şi clar şi în afară de orice îndoială, fără simboluri şi neclarităţi enigmatice. Aceştia datorită desăvârşitei nepătimiri şi a vieţuirii în virtute vor scăpa de durere, întristare şi suspin, iar în cunoştinţa contemplativă se va îndepărta de la ei toată neclaritatea şi nedumerirea, datorită înţelepciunii, căci după ce au luat aici chipurile adevărului, li se va adăuga atunci adevărul gol „căci tot celui ce are (dorul după cele viitoare), i se va da“ (Lc. 8, 18) şi i se va dărui negreşit posesiunea bunurilor veşnice.

Sufletele cugetă în modul îngerilor, adunând cele multe într-un înţeles, dar o vor face într-un mod desăvârşit la înviere, când ajunse

[104] *P. G.* 91, col. 1088 C.

din nou în trupurile lor vor primi cunoştinţa desăvârşită a existenţelor „căci acum vedem ca în oglindă şi în ghicitură, iar atunci faţă către faţă“(I Cor. 13, 12).

„În Dumnezeu le vom vedea şi înţelege pe toate după fiinţă, dar nu separat, ci într-o negrăită relaţie cu Dumnezeu, ca raze ale negrăitei Lui străluciri. Iar cunoştinţa aceasta a lor e superioară cunoaşterii lor în mod separat sau în limita lor determinată. În Persoana vie, iubitoare, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu se văd concentrate toate“.[105]

Bucuriile din rai le-a numit Dumnezeu după cât putem să le înţelegem din cuvintele şi numirile cunoscute de noi, zicând că acolo nu există întristare sau boală, durere sau suspin, ci este lumină, şi ne dă exemple de fericire. Nu acestea sunt bunătăţile de acolo, ci sunt cu adevărat necunoscute şi neînţelese acum de noi, ca „cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima omului nu s-au suit“ (I Cor. 2, 9).

Nu numai drepţii învie cu trupul, ci şi păcătoşii, dar locurile lor vor fi în funcţie de viaţa lor, pentru că după dreptate i se dă loc fiecăruia conform vieţii lui. Nu Dumnezeu este cauza separării păcătoşilor în latura de-a stânga, ci păcătoşii înşişi sunt pricinuitorii separării, despărţindu-se cu desăvârşire de Dumnezeu, pentru că dragostea faţă de trup şi de lumea aceasta este cu adevărat prăpastie înfricoşătoare între Dumnezeu şi om.

Nu va sta atunci cel ce a biruit lumea cu cel ce a fost biruit de lume, căci dreptatea dumnezeiască a socotit că nu se cuvine ca cei ce se desfată cu bogăţia, cu sănătatea trupului şi cu celelalte bunuri şi socotesc că numai în acestea constă fericirea, iar bunurile sufleteşti le socotesc ca nimic, să se împărtăşească de bunurile dumnezeieşti şi veşnice de care nu s-au îngrijit deloc, pentru multa grijă de cele materiale, neştiind cât de mult virtuţile întrec bogăţia, sănătatea şi celelalte bunuri vremelnice.

---

[105] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 78, nota 38.

Îndumnezeirea omului

La a doua venire Fiul va supune Tatălui pe cei ce primesc să se supună de bunăvoie, după care „vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea“ (I Cor. 15, 26). Aceasta pentru că voinţa noastră de a fi stăpâni pe noi înşine, adică libertatea, prin care făcându-şi moartea intrarea în noi a întărit asupra noastră stăpânirea stricăciunii, a cedat locul cu totul lui Dumnezeu, iar acum libertatea împărăţeşte cum se cuvine, prin faptul că primeşte să fie împărăţită şi încetează să mai vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu. Este ceea ce zice către Dumnezeu Tatăl Însuşi Mântuitorul care a modelat în Sine firea noastră: „dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voieşti“ (Mt. 26, 39) şi precum a zis şi Sfântul Pavel care se tăgăduia pe sine însuşi şi nu se mai ştia ca având o viaţă proprie: „căci nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine“ (Gal. 2, 20). Aceasta nu înseamnă că se va produce o suprimare a libertăţii, ci mai degrabă întărirea ei în fixitatea şi neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă, ca de unde avem existenţa, de acolo să dorim să primim şi a ne mişca. „Aceasta pentru că chipul s-a urcat la arhetip şi s-a adecvat ca o pecete originalului şi nu mai are şi nu mai poate să fie dusă de acum înainte spre altceva, sau mai limpede şi mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine-zis a devenit dumnezeu prin îndumnezeire“.[106]

În felul acesta nu mai este decât o unică şi singură lucrare prin toate, a lui Dumnezeu şi a celor vrednici de El, mai bine-zis numai a lui Dumnezeu, ca Cel ce se întrepătrunde cu bunătate întreg cu cei vrednici întregi. Deci este neapărat de trebuinţă să înceteze cu totul mişcarea liberă a dorinţei spre oricare alt lucru, odată ce s-a arătat ultimul bun dorit, şi se împărtăşeşte şi se sălăşluieşte în mod neîncăput, ca să fie astfel înlăuntrul celor ce se împărtăşesc, pe măsura puterii lor. În Dumnezeu se opreşte toată dorinţa şi nu este purtată mai presus de El, căci nu mai are către ce tinde mişcarea celui ce se sârguieşte, pentru că cei ajunşi acolo găsesc odihna întregii contemplaţii.

Atunci nu va mai fi ceva care să se arate în afară de Dumnezeu, sau care să pară că stă în cumpănă cu Dumnezeu ca să atragă dorinţa cuiva spre a înclina către el, toate fiind cuprinse în Dumnezeu, fie

[106] *P. G.* 91, col. 1076 C.

inteligibile, fie sensibile, prin arătarea şi prezenţa Lui negrăită. „Căci atunci, după ce vom fi cunoscut după fiinţă existenţa concretă a făpturilor, adică ce, cum şi spre ce sunt, nu ne vom mai mişca dorinţa de a cunoaşte spre ceva determinat, fiind depăşită de noi cunoaşterea oricărui lucru sau cea îndreptată spre orice lucru de după Dumnezeu, stându-ne înainte şi împărtăşindu-ni-se spre gustare, pe măsura noastră, singură cunoştinţa nesfârşită dumnezeiască şi necuprinsă“.[107]

Dacă Hristos, pârga firii noastre şi, oarecum, aluatul întregii frământături, este ridicat la Dumnezeu Tatăl, să nu ne îndoim că vom fi şi noi, potrivit cu cererea Lui către Tatăl, acolo unde este El Însuşi, pârga neamului nostru. Precum a coborât El pentru noi în chip neschimbat şi s-a făcut om ca noi, afară numai de păcat, aşa vom urca şi noi ca urmare a acestui fapt, datorită Lui, şi ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbând nimic din fire. Astfel mădularele trupului se adună după vrednicie lângă cap şi fiecare mădular primeşte conform apropierii sale de virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completând în chip armonic trupul celui ce plineşte totul în toate, trup ce umple toate şi se împlineşte prin toate.

Fiecare se va împărtăşi după faptele sale de bunătatea lui Dumnezeu, căci a spus Iisus Hristos: „la Tatăl Meu sunt multe locaşuri“(Ioan 14, 2).

Drepţii şi îngerii se îndumnezeiesc, după cuvântul: „Eu am zis, dumnezei sunteţi“(Ps. 81, 6). Oamenii şi îngerii nu au nici după fiinţă nici după relaţie puterea de a fi sau a se numi dumnezei, ci se fac sau se numesc aşa după lucrarea lui Dumnezeu sau după har.

Îngerii şi oamenii care n-au corupt din neatenţie nici una din raţiunile dumnezeieşti inarticulate de Dumnezeu în chip natural în firea lor pentru a-i duce prin mişcare spre scopul propriu, ci s-au păstrat întregi şi nealteraţi ştiind că se vor uni cu Dumnezeu, pe aceştia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, căci făcându-se Stăpânului asemenea unor mădulare sănătoase şi folositoare ale trupului, îi va cârmui cum vrea şi îi va umple de slavă şi de fericirea proprie, dându-le viaţa cea veşnică şi negrăită şi cu totul liberă de semnul însuşirii constitutive a vieţii prezente, întemeiată pe stricăciune.

---

[107] *P. G.* 91, col. 1077 A – B.

Vieţuirea în virtute şi contemplaţie îl „îndumnezeieşte pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea faţă de Dumnezeu, şi înomeneşte pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcând printr-un schimb bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu, căci Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să lucreze pururea şi în toţi taina întrupării Sale“.[108] „Pe măsură ce omul se sălăşluieşte tot mai mult în Dumnezeu, Acesta se sălăşluieşte tot mai mult în om, luând chip omenesc. Ceea ce face pe om dumnezeu şi pe Dumnezeu om este iubirea reciprocă între ei. Prin iubirea sa faţă de Dumnezeu, omul e îndumnezeit de către Dumnezeu prin iubirea Sa faţă de om. Îndumnezeindu-se omul prin iubire, se înomeneşte Dumnezeu, şi înomenindu-se Dumnezeu prin iubire, se îndumnezeieşte omul... Cele două iubiri ajung simultane şi una o provoacă pe alta. Omul arată în sine pe Dumnezeu, iar Dumnezeu ia chip de om“.[109]

Astfel „vom deveni fii dumnezeieşti după har, dar în acelaşi timp, fii omeneşti prin fiinţă“.[110]

Îndumnezeirea este darul primit de la Dumnezeu prin care devenim dumnezei, dar nu devenim Însuşi Dumnezeu, pentru că Acesta este fiinţă mai presus de fiinţă şi este mai presus de îndumnezeirea noastră. Dacă darul lui Dumnezeu se face început al îndumnezeirii noastre, este vădit că Cel ce este Cauzatorul oricărui început, fiind El Însuşi început, sau mai degrabă mai presus de început, este dincolo şi mai presus de îndumnezeire. Dumnezeu nu dobândeşte binele prin relaţie, ca şi noi, ci îl are în afara relaţiei, noi însă îl avem prin relaţie, căci suntem schimbători, pe când El este neschimbător.

Dumnezeu nu are ceva prin relaţie, ci lucrurile sunt din imitarea Lui şi în relaţie cu El, împărtăşindu-se de El şi imitându-L, bineînţeles, doar cele la care se observă aceasta.

Dumnezeu îi îndumnezeieşte pe cei vrednici, pentru că bogat fiind nu va înceta niciodată să împartă celor ce-L iubesc darurile Sale cele dumnezeieşti „căci Iisus şi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile şi a ajuns mai presus de toate cerurile, pururea trece

[108] *P. G.* 91, col. 1084 C – D.

[109] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 87, nota 56.

[110] **Ibidem,** p. 243, nota 313.

şi mută pe cei ce-i urmează Lui, prin făptuire şi contemplaţie, de la cele mai mici la cele mai mari şi, iarăşi, de la acestea la cele încă mai presus de ele şi, simplu grăind, nu-mi va ajunge timpul să spun urcuşurile şi descoperirile sfinţilor pe drumul prefacerii din slavă în slavă, până ce fiecare va primi, în ceata proprie, îndumnezeirea cuvenită lui".[111]

Există trei moduri de existenţă ale fiinţelor raţionale: «al existenţei», «al bunei existenţe» şi «al veşnicei existenţe».

«Existenţa» a fost dăruită făpturilor cea dintâi, prin fiinţă, şi are în sine puterea. «Existenţa bună» li s-a dat făpturilor a doua, prin voinţă, ca unele ce se mişcă de sine, prin lucrare. «Existenţa veşnică» li s-a dat a treia, prin har, ca odihnă.

«Existenţa» are în chip natural numai puterea spre lucrare, dar nu poate avea însăşi lucrarea atotdeplină fără hotărârea voinţei. «Buna existenţă» are prin voinţă numai lucrarea puterii naturale, dar nu are puterea întreagă fără fire. «Veşnica existenţă» foloseşte puterea existenţei şi lucrarea bunei existenţe, pentru că ea nu se află în chip natural în făpturi ca putere şi nu rezultă cu necesitate din hotărârea voinţei „căci cum s-ar putea afla în cele ce au început după fire şi sfârşit după mişcare ceea ce există veşnic şi nu are început şi sfârşit? Ci este un hotar care face stabilă firea în ce priveşte puterea ei şi voinţa în ce priveşte lucrarea ei, neschimbând raţiunea existenţei nici uneia şi hotărnicind veacurile şi timpurile tuturor".[112]

«Veşnica existenţă» este sâmbăta, ziua odihnei lucrărilor dumnezeieşti, care nu are nici început, nici sfârşit, nici facere (Fac. 2, 2).

Ziua a opta şi prima, mai bine-zis una şi netrecătoare, este a doua venire a lui Hristos, când va avea loc oprirea în stabilitate a celor ce se mişcă. Atunci, în cei ce s-au folosit de raţiunea existenţei prin voinţă conform firii, se va sălăşlui după dreptate Dumnezeu întreg în ei întregi şi le va dărui veşnica existenţă bună, prin împărtăşirea de El; iar celor ce s-au folosit de raţiunea existenţei prin voinţă contrar firii, le va da după cuviinţă în loc de veşnica existenţă bună, veşnica existenţă nefericită. În aceştia nu mai găseşte loc buna existenţă, ca unii ce sunt într-o dispoziţie contrară ei.

---

[111] *P. G.* 91, col. 1364 A.
[112] *P. G.* 91, col. 1392 B.

Fiinţele raţionale primesc existenţa fericită pentru virtute şi pentru mersul drept spre raţiunea după care există, sau existenţa nefericită după răutatea şi pentru mişcarea contrară raţiunii după care există, adică primesc o existenţă potrivit cu întărirea sau slăbirea puterii lor naturale de participare la Dumnezeu. În toţi Dumnezeu produce persistenţa existenţei veşnice, după cum există fiecare şi după dispoziţia ce şi-a făcut-o. Celor ce vor să participe la El le dă existenţa veşnică fericită, iar celor ce nu vor să participe la El le dă existenţa veşnică nefericită, pentru că „ruperea de Dumnezeu e ruperea de viaţă... Cel ce a fost creat continuă să existe incomplet ca să se vadă că numai în comuniune cu Dumnezeu are viaţă deplină“.[113]

[113] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 222, nota 288.

DUMNEZEU CUVÂNTUL

Întruparea Fiului lui Dumnezeu

Fiul lui Dumnezeu, cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, din iubire nemăsurată faţă de oameni acceptă de bunăvoie să se nască trupeşte, însă mai presus de fire, pentru a mântui pe om.

Numai aceasta a fost cauza naşterii Sale trupeşti, mântuirea firii.

Sfântul Grigorie Teologul spune că prin întrupare „Cuvântul se îngroaşă".[114]

Sfântul Maxim Mărturisitorul explică: Cuvântul fiind simplu şi netrupesc, a hrănit în chip duhovnicesc toate puterile îngereşti din cer, după ordine, coborând până la noi, îngroşându–se prin asumarea unui trup din noi, pentru noi şi ca noi, afară de păcat, ca să ne înfăţişeze în chip acomodat nouă, prin cuvinte şi pilde, învăţătura despre cele negrăite.

Lucrarea Fiului lui Dumnezeu se extinde nu numai asupra oamenilor, ci şi asupra cetelor îngereşti. Prin această lucrare Cuvântul lui Dumnezeu se face mai deplin cunoscut ca Dumnezeu, de la cele mai de sus cete îngereşti până la noi, fiecărei trepte după nivelul ei. Prin această coborâre la îngeri îi ajută pe aceştia să urce şi mai sus spre Dumnezeu. „Ajungând la noi, fiinţe în trup, Fiul lui Dumnezeu ia trup şi ne comunică prin simboluri trupeşti şi prin parabole istorice cunoştinţa despre Dumnezeu. Dar pe noi trebuie să ne elibereze şi de patimi şi de moarte, ca să putem primi cunoştinţa Lui, ca să ne ridice la fericirea înţelegerii Lui şi a comuniunii strânse cu El. Se îngroaşă luând trup, ca să facă trupul nostru transparent prin înduhovnicire şi să-L putem cunoaşte pe El ca Dumnezeu prin trupul Său şi prin trupul nostru, devenite transparente în parte în cursul vieţii pământeşti şi deplin prin înviere".[115]

Iisus Hristos care s-a născut fără de început, în chip negrăit, din Dumnezeu Tatăl şi exista înaintea veacurilor şi era prin Sine mai presus de

---

[114] *P. G.* 36, col. 313 B.

[115] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *Ambigua*, Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983, p. 247, nota 317 B.

orice natură, s-a coborât pentru om sub amândouă, născându-se după trup şi în timp. „Pentru Dumnezeu acest act înseamnă acceptarea unei mişcări care nu contrazice nemişcarea Lui, sau a unei naşteri temporale, care nu-L coboară din eternitatea Lui. Pentru firea omenească apariţia unui nou mod de naştere, într-un anumit fel, este o restabilire a firii în starea anterioară, originară, produsă prin suflare dumnezeiască“.[116]

Fiul lui Dumnezeu a luat El Însuşi chipurile stabilite de El sau mai înainte hotărâte şi le-a arătat în Sine.

Firea dumnezeiască suportă de bunăvoie, din pricina bunătăţii şi a iubirii de oameni nemăsurate, în chip mai presus de fire, naşterea trupească, iar firea noastră pregăteşte în chip minunat Dumnezeului întrupat după o lege străină, deosebită de fire, un trup fără sământă, însufleţit raţional, întru toate ca al nostru şi asemenea nouă, afară de păcat, şi, ceea ce-i şi mai minunat, fără să se ştirbească întru nimic prin naştere legea feciorei celei ce i-a fost Maică.

Domnul şi-a luat trupul din sânge feciorelnic.

David reprezentându-L pe Iisus îl numeşte vierme: „Eu sunt vierme şi nu om“(Ps. 21, 6). Îl aseamănă cu viermele pentru că nu s-a născut din sământă ca şi noi, ci fără sământă, ca şi viermii, care nu se nasc din sământă, ci din pământ sau putreziciune. Aceasta se spune ca din partea lui Dumnezeu Cel întrupat, deşi nu este înţeles după dumnezeire, ci după arătarea smerită în trup.

Cuvântul s-a făcut fiinţă mai presus de fiinţă, dând firii un alt principiu al facerii şi al naşterii, concepându-şi ca o sământă propriul trup, iar născându-se s-a făcut celei ce-L năştea pecete a feciorei, căci aceeaşi este şi Fecioară şi Maică, înnoind firea prin întâlnirea celor opuse.

Fiul s-a făcut fiinţă într-un chip mai presus de fiinţă, adică a înnoit legile naturale ale naşterii, făcându-se om cu adevărat fără sământa speciei din bărbat. Fecioara ia în pântece în chip suprafiresc pe Cuvântul cel mai presus de fiinţă, fără bărbat, din sângele ei feciorelnic, plăsmuindu-L în mod omenesc, printr-o rânduială străină de fire.

Întruparea s-a făcut mai presus de oameni, fiindcă s-a petrecut dumnezeieşte, fără bărbat, şi s-a făcut după oameni, pentru că s-a petrecut omeneşte, prin legea zămislirii şi dezvoltării în pântece femeiesc.

Întruparea este desăvârşită, Cuvântul luând la naştere suflet înţelegător şi trup din trupul nostru.

---

[116] **Ibidem,** p. 269, nota 338.

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Legile firii se vor desface. Trebuie să se umple lumea de sus. Hristos porunceşte să nu ne împotrivim“.[117]

Care sunt legile firii care se desfac? Acestea sunt zămislirea prin sămânţă şi naşterea prin stricăciune, dintre care nici una nu a caracterizat întruparea Fiului lui Dumnezeu şi desăvârşita Lui înomenire, căci zămislirea a fost cu adevărat curată şi neatinsă de sămânţă, iar naşterea cu totul curată şi neatinsă de stricăciune. De aceea Maria a rămas Fecioară şi după naşterea Celui ce s-a născut, căci Dumnezeu care a binevoit să se nască trupeşte din ea, i-a strâns şi mai tare legăturile fecioriei prin naştere „căci trebuia, cu adevărat, ca Făcătorul firii, îndreptând Cel dintâi firea, să desfacă prin Sine legile firii, prin care păcatul osândise pe oameni din pricina neascultării ca să aibă acelaşi mod al succesiunii lor ca şi animalele necuvântătoare“.[118]

Dacă Adam cel vechi, care zăcea sub păcat, fiind simplu om, odată ce a desfăcut prin neascultare primele legi ale firii în duh, a umplut lumea de jos cu cei născuţi ca el în trup spre stricăciune, făcându-se începător celor asemenea lui în cădere, cu atât mai mult Hristos, noul Adam, Cel fără de păcat, desfăcând ca Raţiune legile iraţionalităţii pătrunse în fire din pricina păcatului, umple cu dreptate lumea de sus cu cei născuţi ca El în duh spre nestricăciune, făcându-se începător celor asemenea Lui în ascultare.

Aşa se umple deci lumea de sus cu cei ce se nasc după Hristos în Duh şi aşa ia sfârşit legea trupului şi a naşterii de jos şi toate îşi revin la ritmul lor pentru lumea de sus.

Sfântul Grigorie scrie: „Cuvântul cunoaşte o întreită naştere: cea din trup, cea din botez şi cea din înviere. Pe toate aceste naşteri le arată Hristos că le cinsteşte, prima prin suflarea cea dintâi şi de viaţă-dătătoare, a doua prin întrupare şi prin botezul cu care s-a botezat El Însuşi; iar a treia, prin învierea pe care a inaugurat-o El, încât precum s-a făcut primul între mulţi fraţi, aşa a primit să se facă şi primul născut din morţi“.[119]

Sfântul Maxim explică: Este vorba aici aparent de patru naşteri, nu de trei: naşterea prin trup, prin botez şi cea prin înviere, cărora li se adaugă «prima, prin suflarea cea dintâi şi de viaţă-dătătoare». Cea de-a patra care pare naştere, este facerea lui Adam, care nu s-a născut, ci a fost făcut.

---

[117] *P. G.* 36, col. 313 B.
[118] *P. G.* 91, col. 1276 B.
[119] *P. G.* 36, col. 360 C – 361 A.

Urmaşii lui Adam însă se nasc fără a fi făcuţi. În acest fel facerea lui Adam este un început fără de care nici un om nu s-ar fi putut naşte. La întruparea Cuvântului lui Dumnezeu *facerea* şi *naşterea* sunt puse în relaţie.

Fiul lui Dumnezeu a primit să se întrupeze şi nu a refuzat aceasta din pricina căderii omului, dar acceptă această facere ca pogorământ la cel căzut. Fiul lui Dumnezeu a acceptat să se nască, golindu-se de bunăvoie de slava Sa cea dumnezeiască, pentru a ridica pe om, care prin cădere era osândit. Din omul facerii Cuvântul a luat chipul lui Dumnezeu, când omul avea libertate faţă de păcat şi nepăcătuirea. Din omul naşterii primeşte asemănarea cu omul supus stricăciunii, pentru că deşi nu îşi însuşeşte păcatul şi vinovăţia personală pentru păcat, primeşte afectele sau capacitatea de suferinţă ca şi noi.

Fiul lui Dumnezeu a luat din omul facerii o parte şi din omul naşterii o parte, îmbinând aceste două părţi. Astfel s–a făcut un nou Adam, purtând în Sine prin cele două părţi pe vechiul Adam. Din omul facerii a luat nepăcătoşenia, dar nu şi nestricăciunea, iar din omul naşterii a luat afectele (capacitatea de suferinţă), dar nu a luat păcătoşenia: „n-a luat păcatul naşterii noastre pentru că s-a născut din Fecioară ca printr-un fel de facere prin suflare dumnezeiască, n-a luat nepătimirea şi imortalitatea, pentru că s-a născut din firea noastră după cădere".[120] Îmbinând acestea două, prin nepăcătuire a tămăduit pătimirea şi prin patimă şi moarte a scos din fire afectele care pot duce la păcat. „Împletindu-le desăvârşit în Sine pe amândouă între ele, prin comunicarea reciprocă între amândouă părţile, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta, prin lipsa consecinţei extreme a fiecăreia".[121] „Partea din facere, care e partea primă şi cinstită a lui Hristos ca om, a fost înnoită şi mântuită prin suferinţa provenită din naştere, adică printr-o calitate a părţii a doua şi umilite, căci afectele de suferinţă ale acesteia nu duceau la păcat, ci erau suportate în mod curat; iar pătimirea şi stricăciunea şi moartea părţii a doua, provenită din naştere, le-a vindecat prin nepăcătuirea părţii întâi".[122] În acest mod Mântuitorul a făcut naşterea salvatoare a facerii, reînnoind prin afectul naşterii nestricăciunea facerii. Facerea a făcut-o tămăduitoare a naşterii, sfinţind prin nepăcătoşenia ei naşterea supusă pătimirii.

---

[120] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 271, nota 339.
[121] *P. G.* 91, col. 1317 A.
[122] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 271, nota 340.

Cuvântul, care a creat firea oamenilor, Se face cu adevărat om dintre oameni şi se naşte trupeşte fără de păcat, pentru om, şi se botează, suportând El, Cel ce este Dumnezeu după fiinţă şi Fiul lui Dumnezeu după fire, de bunăvoie pentru noi, naşterea spre înfiere duhovnicească, spre golirea de puterea naşterii din trupuri.

„În Hristos e unit omul dinainte de cădere cu cel de după cădere, pentru ca să fie readus cel din urmă la cel dintâi cu voia lui".[123]

Naşterea în dureri este o urmare a neascultării protopărinţilor în rai. Pentru că Fiul lui Dumnezeu ascultă de Tatăl şi vine în lume ca să o mântuiască, naşterea Lui nu putea fi în dureri şi naşterea dureroasă este biruită la întruparea Cuvântului lui Dumnezeu.

La naşterea din Fecioară a Fiului lui Dumnezeu firea umană şi-a ascuns păcătoşenia şi naşterea din poftă care îi erau proprii, şi în locul acestora s–a revelat minunea dumnezeiască a naşterii dintr-o Fecioară, fără sămânţă.

Iisus Hristos Dumnezeu adevărat şi om adevărat

Din dor nesfârşit după oameni Fiul lui Dumnezeu s-a făcut cu adevărat om, fără să pătimească ceva în fiinţa proprie prin deşertarea cea negrăită, şi a luat fiinţă din fiinţa oamenilor Cel mai presus de fiinţă. „Nu a produs numai în noi nălucirea că ar avea în Sine o formă trupească, după aiurelile maniheilor, nici nu a adus cu Sine din cer un trup consubstanţial, după poveştile lui Apolinarie, ci după fiinţa întreagă s-a făcut cu adevărat om, adică prin primirea trupului cu suflet, pe care le-a unit cu Sine după ipostas".[124]

Dumnezeu Cel unul născut S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El Însuşi mântuirea noastră printr-un trup activ prin fire, însufleţit de minte şi raţiune.

Iisus Hristos este cu adevărat om, pentru că s-a născut din femeie, dar mai presus de om pentru că s-a născut din Fecioară. Este mai presus de oameni pentru că s-a născut din Fecioară, dar asemenea oamenilor pentru timpul petrecut în pântece şi pentru că s-a supus legilor sarcinii. Este din fiinţa oamenilor, pentru că trupul lui este din sângele Fecioarei, dar nu s-a

---

[123] **Ibidem,** p. 297, nota 372.

[124] *P. G.* 91, col. 1048 C – D.

subordonat firii umane când s-a făcut om, ci a rămas cu totul necuprins, şi întruparea Sa a arătat-o ca fiind mai necuprinsă decât orice taină.

Cuvântul lucrează şi pătimeşte potrivit cu El Însuşi, acomodându-se mai presus de fire celor după fire. Păzeşte neschimbabilitatea neştirbită a amândurora, a Sa care pătimeşte şi a celor făcute în chip minunat conform firii. Astfel, mişcându-se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, S-a făcut om desăvârşit, nemişcându-se totuşi nicidecum din Sine şi neprimind câtuşi de puţin experienţa circumscrierii în spaţiu; şi ne-a îndumnezeit desăvârşit nesuprimând nimic din firea noastră prin vreo modificare. Se dă întreg pe Sine Însuşi, fără ştirbire, şi ia pe om întreg şi deplin prin unirea negrăită şi nevătămată, nemicşorând desăvârşirea nici unuia. Şi este cu adevărat acelaşi Dumnezeu întreg şi acelaşi Om întreg, dându-se pe Sine Însuşi mărturie, prin desăvârşirea celor două firi în care este cu adevărat, despre neschimbabilitatea şi constanţa amândurora. Aşa desface Dumnezeu legile firii, folosindu-se de fire în cele ale firii, în chip mai presus de fire.

Fiul lui Dumnezeu necunoscând deloc păcatul, a binevoit să se facă pentru noi păcat în mod nepăcătos, neieşind din ale Sale, ca pe noi, cei robiţi păcatului, să ne readucă în libertatea de la început, prin înfierea noastră prin Sine. Căci fiind bogat prin dumnezeire, sărăceştă într-o sărăcie de bogăţie făcătoare, asumând mai presus de fire trupul nostru, ca noi să ne îndumnezeim cu dumnezeirea Lui, şi fiind în chipul lui Dumnezeu şi Dumnezeu prin fiinţă, s-a îmbrăcat în chipul robului prin revărsarea bunătăţii, şi fiind Cuvânt simplu, s-a făcut fără schimbare trup (Ioan 1, 14).

Trupul Domnului s-a unit după fire şi după ipostas cu Însuşi Dumnezeu Cuvântul. Trupul lui Hristos se poate numi teofor (purtător de Dumnezeu), ca unul ce poartă pe Dumnezeu Cuvântul prin unire nedespărţită.

Cuvântul în taina întrupării a luat firea omenească întreagă, precum s-a spus: „întru care locuieşte, trupeşte, toată plinătatea dumnezeirii"(Col. 2, 9), pentru că a luat pentru noi toate ale noastre, afară de păcat. Dumnezeu Cel întrupat nu a fost străin de nimic dintrale noastre, decât de păcat, care de altfel nu aparţine firii.

Dumnezeu Cuvântul a luat fiinţă fără schimbare, pentru că a rămas Dumnezeu şi a luat fiinţă asemenea nouă în întregime, adică a luat cu adevărat trup şi suflet: trup pământesc şi suflet înţelegător.

Cuvântul s-a făcut asemenea nouă în mod neschimbat şi neconfundat şi a rămas în cele naturale ale noastre mai presus de fire, şi în cele ale fiinţei noastre mai presus de fiinţă, primind prin zămislirea cea negrăită toate ale firii împreună cu firea, nu avea nici un atribut omenesc, afirmat prin raţiunea naturală, care să nu fie şi dumnezeiesc.

Şi-a asumat întreaga fiinţă a omului, dar nu-L despărţim de dumnezeiere, căci nu este numai om, dar nu este nici numai mai presus de fiinţă, întrucât este şi om. Dumnezeul tuturor este după fiinţa întreagă cu adevărat om. A obosit de călătorie (Ioan 4, 6) şi a flămânzit. Acestea arată că s-a făcut om deplin, cu pătimirile lui.

Iisus făcându-se om ca noi, are existenţa neschimbată ca Dumnezeu, căci înomenindu-se, a rămas Dumnezeu.

Cuvântul este cauza mai presus de fiinţă, pentru că este Creatorul tuturor (Ioan 1,3), şi s-a făcut ca noi fără schimbare, prin întrupare neamestecată, pentru că a rămas Dumnezeu făcându-se văzut ca om şi păstrând însuşirile fiecărei firi.

Hristos este şi Dumnezeu şi om. S-a făcut om desăvârşit, dar a rămas şi ceea ce era pururea, adică Dumnezeu. Nu este numai om, fiindcă Acelaşi e şi Dumnezeu, însă nu este nici numai suprafiinţial, fiindcă Acelaşi este şi om. Nu este om simplu, nici numai Dumnezeu, ci este om cu adevărat Preaiubitorul de oameni.

Dumnezeu a reînnoit firea noastră, sau ca să spunem mai adevărat, a înnoit-o şi a readus-o la străvechea frumuseţe a nestricăciunii prin Sfântul Lui trup însufleţit raţional, pe care l-a luat din noi. Ba mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea, din care nu mai poate nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu Însuşi Dumnezeu cel întrupat, ca sufletul cu trupul, printr-o unire neamestecată.

Şi ce este mai minunat decât aceasta, e că fiind Dumnezeu prin fire şi binevoind să se facă şi om prin fire, nu a schimbat hotarele nici unei firi prin cealaltă, ci fiind întreg Dumnezeu, a rămas şi întreg om. Faptul că era Dumnezeu nu l-a împiedicat de a se face om, nici faptul că s-a făcut om nu i-a micşorat existenţa Sa ca Dumnezeu, ci s-a păstrat Unul şi Acelaşi prin amândouă, fiind amândouă cu adevărat în chip natural.

„Dumnezeu s-a făcut cu atât mai cunoscut prin întrupare, cu cât s-a arătat mai necuprins de firea omenească... E ascuns sub acoperământul Său omenesc, dar se vede că Cel ascuns e mai presus de om, sau nu e

numai om... Misterul ţine de Dumnezeu, Care nu poate fi hotărnicit, în adâncimea Lui, de arătarea omenească.“[125]

Iisus care ca Dumnezeu sfinţeşte toate, Acelaşi ca om a fost sfinţit de Tatăl, de Sine Însuşi, întrucât e şi Dumnezeu, şi de Duhul Sfânt. Deşi este sfinţit, este neschimbat după fiinţă, căci este Dumnezeu.

Iisus Hristos Dumnezeu şi om într-un singur ipostas

Cuvântul lui Dumnezeu, fiind întreg fiinţă deplină ca Dumnezeu, şi întreg ipostas neştirbit ca Fiu, golindu-se, s-a făcut sământă a propriului trup şi compunându-se prin zămislire negrăită, s-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat, şi prin această taină nouă făcându-se cu adevărat om întreg în chip neschimbat, a fost Acelaşi ipostas al celor două firi, al celei necreate şi al celei create, nepătimitoare şi pătimitoare, primind fără nici o lipsă toate raţiunile naturale al căror ipostas era.

Cuvântul s-a făcut ceea ce nu era, compus după ipostas, rămânând ceea ce era, simplu după fire, ca să mântuiască pe om.

Firea omenească era întrepătrunsă în întregime de firea dumnezeiască în Iisus Hristos, fiind unită în mod necontopit cu aceea, şi neavând nicidecum ceva dezlegat şi despărţit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas, pentru că unirea înlăturând despărţirea nu desfiinţează deosebirea firilor. Prin unire nu se ştirbeşte după fire şi calitate în nici un fel raţiunea fiinţială a celor unite.

Cuvântul a luat în sens propriu şi real cu adevărat însăşi firea omenească şi şi-a unit-o Sie după ipostas în mod neschimbat, nealterat, nemicşorat şi neîmpărţit, păstrând-o necăzută din raţiunea şi hotarul ei.

Prin întrupare Cuvântul lui Dumnezeu nu s-a circumscris în persoana lui Iisus Hristos şi nu s-a subordonat firii omeneşti, transformându-se din Dumnezeu în om, ci a ridicat la Sine firea umană, El rămânând cu totul necuprins.

Dumnezeu s-a făcut om, rămânând în acelaşi timp Dumnezeu. Firea divină este una şi firea umană este alta. Cea care leagă aceste două firi este persoana cea una şi unică a lui Iisus Hristos.

„Taina cea mare este că cele două firi unite într-un ipostas rămân deosebite, dar ipostasul rezultat din unirea lor este unul“.[126]

---

[125] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 56, nota 11.

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Iar Dumnezeu se zice nu al Cuvântului, ci al părţii Lui văzute, căci cum ar fi Dumnezeu al Celui ce e propriu Dumnezeu? Iar Tată este nu al părţii Lui văzute, ci al Cuvântului, căci acesta era îndoit. Deci pe de o parte, amândouă se afirmă în sens propriu, pe de alta, nu în sens propriu. La noi însă e dimpotrivă, căci Dumnezeu ne este în sens propriu Dumnezeu, dar nu Tată“.[127]

Sfântul Maxim lămureşte: Dumnezeu este în sens propriu Tată al lui Hristos, ca al Celui ce este şi după întrupare Fiu şi Dumnezeu-Cuvântul şi unul din Sfânta Treime; dar este şi Dumnezeu al aceluiaşi Hristos, iarăşi în sens propriu, ca al Celui ce este om cu adevărat, din pricina trupului, şi unul dintre oameni. Căci cele proprii părţilor se atribuie în sens propriu întregului care constă din ele, ca celui ce primeşte în chip natural, în sens propriu, toate însuşirile părţilor din care consistă.

Pe de altă parte, iarăşi amândouă numirile trebuie înţelese în sens impropriu, căci nici una nu se poate spune în sens propriu în legătură cu Hristos, din pricina deosebirii naturale a firilor din care şi în care consistă. Căci cele ce sunt proprii întregului ca sinteză, niciodată nu se vor putea atribui în sens propriu uneia sau alteia din părţile sale. Astfel Tatăl nu este Dumnezeu al Cuvântului în sens propriu, nici nu este Tată al trupului în sens propriu. Dumnezeu este Tată al ipostasului cel unul, ca al Hristosului cel unul, şi Dumnezeu pentru firea omenească. Dar deosebirea după fiinţă a firilor impune folosirea acestor numiri în sens impropriu, aşa cum este la noi, căci nouă Dumnezeu ne este Dumnezeu în sens propriu, cum este şi al trupului Cuvântului, dar nu ne este Tată în sens propriu, precum nici al trupului Cuvântului.

Când Hristos este cugetat ca ipostas, trebuie să folosim în sens propriu amândouă numirile, şi cea de Dumnezeu şi cea de Tată, dar când, din pricina existenţei neamestecate a celor în care şi din care este, se contemplă firile lui Hristos, trebuie să afirmăm aceste numiri invers, adică în sens impropriu, cum este la noi.

Atunci când firile sunt separate în cugetare, se separă împreună cu ele şi numirile. Adică, atât cât privim pe Hristos, ipostasul cel unul, e nedespărţită împreunarea numirilor, prin comunicare. Dar când distingem

---

[126] **Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae,** *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 56.

[127] *P. G.* 36, col. 113 A – B.

prin cugetare firile care constituie ipostasul cel unul al lui Hristos, distingem împreună cu firile şi numirile.

Când Tatăl este numit Dumnezeu al lui Hristos, dacă se cugetă la cele două firi, este numit în sens propriu Dumnezeul făpturii şi impropriu al lui Dumnezeu-Cuvântul, dar şi invers: este numit Tată al Cuvântului în sens propriu, şi al făpturii în sens impropriu, cum este şi la noi, căci nouă Acelaşi ne este Dumnezeu în sens propriu şi Tată în sens impropriu.

Iisus Hristos fiind unul, nimic nu era mai unitar ca El, nici mai unificator şi mai păstrător al celor ale Lui, de aceea Acelaşi era şi Dumnezeu ce pătimea cu adevărat, şi om ce săvârşea minuni cu adevărat, fiind ipostasul adevărat al unor firi adevărate, prin unire negrăită. Lucrând prin cele două firi în chip corespunzător cu fiecare, se arăta conservându-le cu adevărat necontopite şi conservându-Se necontopit, odată ce a rămas prin fire nepătimitor şi pătimitor, nemuritor şi muritor, văzut şi cugetat ca Cel ce Acelaşi era Dumnezeu prin fire şi om prin fire, şi prin identitate ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat.

Caracterul pătimitor al firii umane a lui Iisus Hristos

Fiul lui Dumnezeu prin deşertare ia chip de rob şi îşi însuşeşte ceea ce este străin, adică devine om cu adevărat prin fire pătimitor, pentru că a primit odată cu firea noastră şi caracterul ei pătimitor. Trupul era al Cuvântului, şi după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor. „Dar primind nu patimile plăcerii, ci numai patimile suferitoare care au venit în firea noastră de pe urma acelora, le-a biruit pe acelea“.[128]

„Hristos pătimeşte nu satisfăcând patimile, deci nu păcătuind, ci le pătimeşte împotrivindu-se păcatului pentru că nu primeşte păcatul, iar prin aceasta slăbeşte patimile care de obicei prilejuiesc păcatul“.[129]

Prin puterea Sa, Hristos a făcut pătimirile firii fapte ale voinţei Sale, nu cum sunt la noi efecte ale necesităţii naturale, pentru că invers de cum este la noi, a arătat elementul pătimitor aflat în noi prin fire mişcat în Sine de libertatea voii, pe când la noi, el obişnuieşte să mişte voia. Prin aceasta a mistuit ceea ce era mai rău în noi, prin care a intrat pătimirea în fire, adică

---

[128] **Pr. Acad. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,** *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, p. 51.

[129] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 48, nota 2.

legea păcatului, care a provenit din neascultare, a cărei putere stă în dispoziţia potrivnică firii a voii noastre, care a introdus puterea patimilor în firea noastră, şi nu numai că ne-a mântuit pe noi cei ţinuţi sub păcat, dar ne-a împărtăşit şi din puterea Sa dumnezeiască, dezlegând în Sine pedeapsa noastră.

Lucrarea divino-umană a lui Iisus Hristos

Toate lucrările Sfintei Treimi sunt comune întregii Treimi, afară de întrupare, care este proprie numai Fiului, pentru că „Fiul Însuşi şi-a lucrat întruparea".[130] Astfel înomenirea Cuvântului se distinge în întregime şi cu adevărat de Sfânta Treime.

Toate cele săvârşite pentru mântuirea firii sunt manifestări omeneşti ale Fiului lui Dumnezeu, şi la acestea nu au luat parte nici Tatăl, nici Sfântul Duh, decât prin bunăvoinţă şi voirea întrupării şi prin conlucrarea cu Dumnezeu-Cuvântul în minuni. Naşterea, copilăria, creşterea, setea, oboseala, întristarea, lacrimile, sângele, împunsătura în coastă, moartea de bunăvoie şi cele asemenea, în nici un fel nu sunt comune Tatălui şi Duhului, decât dacă spune cineva că au consimţit şi le-au dorit.

Cuvântul prin întrupare n-a suprimat lucrarea constitutivă a fiinţei celei primite, precum nici însăşi fiinţa. S-a făcut fiinţă în chip mai presus de fiinţă şi lucra cele ale omului mai presus de om; deci a arătat în amândouă noutatea modurilor cu păstrarea raţiunilor naturale, fără de care nimic din cele ce există nu e ceea ce este.

Iisus a ostenit, a flămânzit, a însetat, s-a înfricoşat de moarte, a lăcrimat după legea trupului. Acestea sunt dovada şi semnul coborârii la robi şi la cei împreună-robi, căci a rămas Stăpân prin fire şi s-a făcut rob, pentru noi cei prin fire robi, lucrând ca un Stăpân în cele ale robului, adică dumnezeieşte cele trupeşti. A arătat în cele trupeşti puterea nepătimitoare şi prin fire stăpânitoare, care a desfiinţat prin patimă stricăciunea şi a procurat prin moarte viaţa nestricăcioasă, şi săvârşind ca un rob cele ale Stăpânului, adică trupeşte cele dumnezeieşti, a făcut arătată chenoza cea negrăită care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc devenit pământ prin stricăciune. Cuvântul fiind Dumnezeu a lucrat cele dumnezeieşti în trup, dar a avut manifestările noastre mai presus de noi, ca naşterea din Fecioară, lipsa de păcat, grăirea cu puterea lui Dumnezeu, umblarea pe

[130] *P. G.* 90, col. 876 D.

apă şi cele asemenea. Prin trupul pătimitor din fire a făcut arătată puterea suprainfinită, căci lucra în chip unitar, şi prin fiecare din cele făcute de El manifesta deodată cu puterea dumnezeirii Sale, în chip nedespărţit, lucrarea trupului propriu. „Nu lucra separat prin nici una din cele două firi, căci nu se putea separa ca ipostas unificator de nici una, adeverea prin fiecare pe cealaltă. Prin firea omenească făcea vădită pe cea dumnezeiască, deşi nu era nici un gol în firea omenească prin care să răzbească la vedere descoperită cea dumnezeiască".[131]

Iisus Hristos nu săvârşea cele dumnezeieşti ca Dumnezeu, pentru că le săvârşea prin trup şi nu numai cu dumnezeirea, însă erau dumnezeieşti. Nici cele omeneşti nu le lucra ca om, căci le săvârşea când voia cu putere dumnezeiască, dând timp trupului să lucreze ale lui, dar erau totuşi omeneşti.

Nu săvârşea cele dumnezeieşti ca Dumnezeu, fiindcă era şi om, dar nici cele omeneşti ca om, căci era şi Dumnezeu. Firile (dumnezeiască şi omenească) erau unite în mod desăvârşit şi aşa au fost săvârşite cele raportate la acestea, şi se interpătrund datorită perfectei lor uniri. Cum nu făcea faptele dumnezeieşti ca Dumnezeu o arată umblarea în mod trupesc cu picioarele pe apă. Este în puterea lui Dumnezeu să întărească apa, dar nu este propriu lui Dumnezeu să umble cu picioare omeneşti, nici nu este caracteristic lui Dumnezeu să aibă trup cu picioare şi oase. Este în puterea lui Dumnezeu să facă Fecioara să ia în pântece, dar nu este propriu lui Dumnezeu să ia forma persoanei umane şi celelalte membre omeneşti.

Hristos „nu a săvârşit cele ale omului ca un om. Era om născut din Fecioară, dar aceasta nu s-a întâmplat cum se întâmplă omului, căci ce om se naşte din Fecioară? De asemenea, să umble cu picioarele este propriu omului, însă să umble pe apă nu este caracteristică omenească, fiindcă ce om a făcut aceasta?".[132]

Domnul Iisus lucra mai presus de om cele omeneşti şi schimba prin paşii Săi firea elementelor, fără schimbare, căci umbla cu adevărat cu picioarele uscate, ce aveau un volum corporal şi o greutate materială, pe apa fluidă şi nestatornică, trecând pe mare ca pe uscat şi arătând prin această umblare, deodată cu puterea dumnezeirii Sale şi nedespărţită de ea, lucrarea naturală a trupului, căci mişcarea aceasta de trecere aparţinea

[131] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 61, nota 17.
[132] *P. G.* 4, col. 533 D.

prin fire trupului şi nu dumnezeirii suprainfinite şi suprafiinţiale, unită cu El după ipostas.

Iisus Hristos a lucrat numai ca Dumnezeu, când nefiind de faţă a vindecat sluga sutaşului; şi numai ca om, deşi era Dumnezeu, când mânca şi se întrista. Săvârşea minunile cu ambele firi dând lumină ochilor orbilor prin ungerea cu tină şi oprind curgerea sângelui de la femeia cea bolnavă prin atingere.

Iisus nu lucra prin nici una dintre cele două firi al căror ipostas era în mod separat de cealaltă, ci mai degrabă adeverind prin fiecare pe cealaltă. Căci fiind amândouă cu adevărat, ca Dumnezeu mişca propria Sa omenitate, iar ca om manifesta propria Sa dumnezeire. Astfel pătimea dumnezeieşte, căci pătimea de bunăvoie, odată ce nu era simplu om, şi săvârşea minuni omeneşte, căci le săvârşea prin trup, pentru că nu era numai Dumnezeu.

Săvârşea cele dumnezeişti nu ca Dumnezeu, adică nu numai dumnezeieşte, despărţite de trup, căci nu era numai mai presus de fiinţă; nici cele omeneşti ca om, adică nu numai trupeşte, despărţite de dumnezeire, căci nu era numai om. Fiind Dumnezeu săvârşea omeneşte minunile, împlinindu-le prin trupul prin fire pătimitor, şi fiind om, suporta dumnezeieşte patimile firii, făcând aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine zis le împlinea şi pe unele şi pe altele în chip teandric, ca Cel ce era deodată Dumnezeu şi om. Lucra deodată dumnezeieşte şi omeneşte atât cele dumnezeieşti, cât şi cele omeneşti, sau mai limpede spus, manifesta deodată o lucrare dumnezeiască şi omenească. Această lucrare este teandrică, adică o lucrare împletită a lui Dumnezeu şi a omului, şi ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit în mod deplin.

Puterea tăietoare a sabiei înroşite în foc devine putere arzătoare şi puterea arzătoare putere tăietoare. Precum s-a unit focul cu fierul, aşa s-a unit şi puterea arzătoare a focului cu puterea tăietoare a fierului, şi fierul a devenit arzător prin unire cu focul, iar focul tăios prin unire cu fierul, dar în nici un fel nu pătimeşte nici una vreo prefacere în cealaltă prin comunicare de pe urma unirii, ci fiecare rămâne şi după primirea însuşirii de la puterea cu care s-a unit, necăzută de la însuşirea cea proprie după fire. Aşa şi în taina dumnezeieştii întrupări, dumnezeirea şi omenitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă nici una din lucrarea sa naturală din cauza unirii, dar în acelaşi timp fără să aibă după unire desfăcută lucrarea ei şi distinctă de cea a firii cu care s-a unit şi cu care subzistă împreună.

Nu este îngăduit a se spune că în Hristos este simplu o singură şi naturală lucrare a dumnezeirii şi a trupului, pentru că dumnezeirea şi trupul nu sunt, după calitatea naturală, unul şi acelaşi lucru. Hristos „nu face lucrarea firii omeneşti, care primeşte acest mod nou, lucrare dumnezeiască, dar o face unealtă şi colaboratoare a lucrării dumnezeieşti, mediu activ al lucrării dumnezeieşti. Ipostasul Cuvântului face lucrarea omenească pe care a creat-o, nu identică cu lucrarea firii dumnezeieşti, dar conformă cu aceasta".[133]

Ascultarea Fiului lui Dumnezeu de Tatăl

Ca Dumnezeu prin fire, Cuvântul era cu totul liber de ascultare şi neascultare, căci ca Domn este prin fire dătător a toată porunca.

Cuvântului îi sunt străine prin fire ascultarea şi supunerea, pe care le-a răbdat pentru noi, care am călcat porunca, dar Iisus a lucrat mântuirea neamului omenesc, făcându-şi al Său ce era al nostru, de aceea cinsteşte cu fapta ascultarea, făcându-se prin fire un nou Adam.

Cuvântul este şi dătător de lege şi sub lege, pentru că şi El ca om a fost îndrumat prin îngeri să plece în Egipt şi să se întoarcă de acolo şi El este Creatorul îngerilor, şi unul şi acelaşi în două firi a săvârşit taina mântuirii, căci „Dumnezeu fiind în chip, nu a socotit ştirbire a fi deopotrivă cu Dumnezeu, ci s-a deşertat pe Sine chip de rob luând"(Filip. 2, 6–7). Nu a socotit ştirbire, adică nu a dispreţuit să asculte ca om de îngeri, ci se supune rânduielilor impuse de Dumnezeu Tatăl prin îngeri, pentru că Acesta i-a desemnat să călăuzească neamul omenesc.

Stăpânul prin fire cinsteşte ascultarea şi o trăieşte prin pătimire, nu numai ca să mântuiască prin ale Sale toată firea, curăţind-o de ceea ce este mai rău, ci şi ca să guste ascultarea noastră, învăţând prin cercare cele ale noastre, descoperind cât ni se cere şi cât ni se iartă în raport cu desăvârşita ascultare, prin care aduce Tatălui pe cei mântuiţi, care se arată ca El prin puterea harului.

---

[133] **Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae,** *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 83.

Cuvântul lui Dumnezeu, Rațiunea celor existente

De ce Dumnezeu Cuvântul este numit Raţiune? El are în Sine cauzele tuturor existenţelor, căci raţiunile întregii firi sunt în El, ca Cel ce este cauza întregii creaţii, pentru că prin El s-au făcut toate, căci ideile şi modelele sunt în El nu ca diferite în ceva diferit, ci înţelesuri şi acţiuni veşnice care fac toate, adică natura, pentru că şi firea este raţiune care are cauză, pentru că naturile celor existente nu există la întâmplare şi fără rost. Cuvântul mai este numit Raţiune pentru că inaintează fără piedică prin toate şi străbate prin toate până la cele din urmă „căci Cuvântul lui Dumnezeu e viu şi lucrător" (Evrei 4, 12).

„Cuvântul s-a ascuns pe Sine pentru noi în chip negrăit în raţiunile lucrurilor şi se face cunoscut în chip proporţional prin fiecare din cele văzute ca prin nişte semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nedivers şi pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu şi necompus în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute şi Cel nepipăit în cele pipăite".[134] „Dar numai pentru că s-a întrupat Cuvântul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, îl putem vedea în toate lucrurile, ca încorporări ale raţiunilor şi cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simţindu-L lucrând în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor. Însă şi mai direct este încorporat şi prezent Cuvântul în cuvintele Scripturii".[135]

Dumnezeu Cuvântul fiind Însuşi şi în mod real adevărul, pe bună dreptate este şi cunoştinţa simplă a celor ce sunt. Noi suntem înălţaţi la cunoaşterea lui Dumnezeu, şi Hristos este Cel ce ne înalţă.

Iisus Hristos Mântuitorul lumii

Trupul lui Hristos era pământesc, şi nu ceresc cum credeau unii şi Dumnezeu Cuvântul este Cel ce a pătimit cu adevărat în trup, încât una dintre persoanele Sfintei Treimi a fost pe cruce.

Pătimirea pe cruce şi faptul că Dumnezeu a pătimit cu trupul pare contrar raţiunii şi absurd, dar acesta este adevărul real.

Unii eretici spuneau că dacă nu acceptăm că a pătimit cu dumnezeirea precum a voit, îl facem pe Dumnezeu neputincios, susţinând că nu poate, dacă vrea, să pătimească cu dumnezeirea. Dumnezeu nu a voit aceasta,

---

[134] *P. G.* 91, col. 1285 D.
[135] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* p. 248, nota 318.

pentru că a avut cu ce să pătimească, fiind contrar firii să pătimească dumnezeirea, care este prin fire nepătimitoare, precum zice Apostolul: „Nu poate Dumnezeu să se tăgăduiască pe Sine Însuşi"(II Tim. 2, 13).

Iisus Hristos a pătimit pentru noi cu trupul şi nu cu dumnezeirea.

Sfântul evanghelist Luca relatează în Evanghelie că în timpul răstignirii lui Iisus s-a făcut întuneric de la ora a şasea, când a început eclipsa de soare. Toţi s-au mirat cum s-a întâmplat această eclipsă, de vreme ce luna se afla în ziua a 14-a, neexistând deci o întâlnire între soare şi lună.

Aici se vede modul straniu al eclipsei. Era ziua a 14-a (deci nu era timpul conjuncţiei soarelui cu luna) şi de la răsărit a venit luna pe la ora a şasea în dreptul soarelui, şi intersectându-se cu acesta a acoperit întâi partea de răsărit a discului solar, şi apoi a acoperit soarele până a ascuns tot discul lui. Dacă era o eclipsă obişnuită, ar fi trebuit ca din aceeaşi parte să aibă loc şi eclipsa şi dispariţia ei. Astfel luna acoperă soarele de la răsărit, întâi partea răsăriteană a discului acestuia şi tot de acolo începe să descopere şi discul solar, căci luna înaintând spre apus trece peste soare, descoperind întâi prima lui parte, adică cea de la răsărit. În timpul patimii Mântuitorului nu s-a întâmplat aşa, ci dimpotrivă, pentru că luna a venit de la răsărit şi a acoperit soarele şi a ascuns întreg discul lui, în continuare însă n-a înaintat spre apus, ci s-a întors iarăşi spre răsărit şi a descoperit întâi partea de apus a discului solar, căci s-a mişcat înapoi, încât nu s-a făcut acoperirea şi descoperirea din aceeaşi parte.

Cuvântul s-a făcut om şi a acceptat jugul legii, şi pentru că a pătimit s-a aflat cu cei morţi, dar El numai din bunătate s-a luptat cu stăpânirea morţii, căci „n-a săvârşit păcat nici viclenie" (Isaia 53, 9), de aceea a fost cu neputinţă să fie ţinut de moarte. „Vine stăpânitorul lumii acesteia şi în Mine nu află nimic"(Ioan 14, 30). Stăpânitor al lumii şi al voilor diavoleşti din om este Satana, care are stăpânirea morţii, dar în Hristos nu a aflat nimic din neascultarea lui şi Iisus a fost lăsat „între cei morţi slobod"(Ps. 87, 4).

Demonii recunoşteau dumnezeirea lui Iisus, dar nu prin tărie a biruit Hristos pe Satana, ci prin judecată şi dreptate, şi astfel cu trupul şi cu slăbiciunea lui a biruit pe tot vrăjmaşul şi iadul şi a înviat a treia zi, nefiind reţinut de moarte, dăruind celor ţinuţi în iad învierea.

Puterile rele şi nevăzute ale diavolului au fost biruite prin moarte, şi locul morţii l-a luat învierea morţilor şi împărăţia cerurilor.

Hristos „născut ca orice om, ar fi murit ca orice om, fără să poată învia nici El şi fără să poată învia nici pe oamenii a căror fire a asumat-o. Crucea Lui n-ar fi fost mântuitoare, dacă s-ar fi născut cu păcatul care l-ar fi supus morţii ca pe toţi oamenii, deci n-ar fi acceptat moartea de bunăvoie pentru ceilalţi oameni, ca să o poată birui, ci ar fi suportat-o fără voie, pentru vina Lui, ca o lege căreia i-ar fi fost şi El supus".[136] „Învingând stricăciunea naşterii, El a învins şi sfârşitul stricăciunii prin moarte".[137] „Numai prin zămislirea şi naşterea Sa ca om din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a dat putere spiritului Său uman de a birui moartea cu trupul ... Între zămislirea din Fecioară şi înviere este aşadar o strânsă legătură".[138]

După Înviere, prin suflarea Lui, Domnul Iisus Hristos a dat apostolilor Duhul Sfânt, dar deşi era Dumnezeu, nu i-a hirotonit El, ci a făgăduit că va trimite pentru aceasta de la Tatăl pe Duhul Sfânt, şi apostolii au fost hirotoniţi când li s-au arătat lor ca limbi de foc.

După 40 de zile de la Învierea Sa din morţi Iisus s-a înălţat la cer. „Cel ce umbli pe aripile vânturilor"(Ps. 103, 4) poate arată Înălţarea Lui la cer, pentru că spune Scriptura: „un nor l-a luat pe El de la ochii lor"(Fapte 1, 9).

Iisus Hristos care s-a înălţat ca om la cer, este Împăratul slavei şi Domnul tuturor puterilor îngereşti, după cum aflăm din psalmi: „Ridicaţi căpetenii porţile voastre" şi întreabă acestea: „cine este acesta împăratul slavei?" şi aud: „Domnul puterilor"(Ps. 23, 7–10). Şi deşi este Domn al puterilor este cu toate acestea om adevărat cu trup, încât căpeteniile rămân surprinse din cauza paradoxului.

Iisus s-a înălţat ca om la cer şi şade cu trupul de-a dreapta Tatălui acum şi în veacurile nesfârşite.

„De ce s-a pogorât Sfântul Duh tocmai după zece zile de la înălţarea Domnului?... Sunt nouă cete îngereşti. După omenitate Domnul înălţându-se dăruia fiecărei cete o zi, căci aveau nevoie şi ele de venirea Domnului la ele. După aceea s-a arătat lui Dumnezeu Tatăl şi apoi s-a coborât Duhul".[139]

---

[136] **Dumitru Stăniloae,** *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 59.

[137] **Ibidem,** pp. 64–65.

[138] **Idem,** *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 144.

[139] *P. G.* 90, col. 833 A – B.

La întrupare Fiul lui Dumnezeu a venit smerit, dar la a doua, slăvita arătare, va fi şi se va proclama Dumnezeu şi Împărat al întregii zidiri.

Este cu adevărat mare şi înfricoşată taina mântuirii noastre. Ni se cere cât a făcut Cuvântul prin fire ale noastre şi ni se iartă cât a făcut Acela prin unire cu ale noastre, mai presus ca noi, cu condiţia ca deprinderea voii noastre păcătoase să nu facă din neputinţa firii o materie a păcatului.

„Iisus împlineşte prin firea omenească atât cât putem împlini şi noi prin fire, cu ajutorul Lui. Căci le–a cercetat pe ale noastre pentru noi, ca să ne ceară şi nouă să le biruim aşa cum le-a biruit El. Iar cele ce nu le putem face ni se iartă prin cele ce le-a făcut El pentru noi prin unirea cu firea noastră, însă cu condiţia ca deprinderea voii noastre cu păcatul să nu facă din slăbiciunea firii noastre o materie a păcatului. Adică ne iartă nu numai cele ce nu le putem face, ci şi cele ce le putem face dar nu le facem, cu condiţia să facem totuşi nişte eforturi ca să le împlinim, chiar dacă nu reuşim totdeauna. Ni se cere să nu săvârşim păcatul cu uşurinţă, cu pretextul că Hristos ne scuteşte, prin ceea ce a făcut El, de orice efort al nostru spre a nu păcătui. El a coborât până acolo încât a împlinit ascultarea noastră şi a suferit pătimirea noastră ca să ne arate cum putem împlini şi noi ascultarea şi pătimirea cerută de la noi. Taina coborârii Lui are şi acest rost. Ea arată şi în aceasta mărimea ei. Dumnezeu nu numai ne iartă, dar ne şi dă pildă de câte putem face, coborând El Însuşi până la ele... El ne arată că însăşi chenoza este o mare forţă de ascultare şi de răbdare. Dacă El ca Dumnezeu s-a putut smeri atât de mult, oare nu ne putem smeri şi noi cu atât mai mult, dată fiind micimea noastră naturală?“.[140]

„Unind firea noastră cu firea dumnezeiască în ipostasul Său, Dumnezeu Cuvântul i-a făcut acesteia clară şi atrăgătoare frumuseţea binelui adevărat sau a izvorului existenţei ei, spre care ea trebuie să se mişte, ca să se întărească tot mai mult în existenţă. Firea noastră îşi recâştigă fecunditatea în bine odată ce ea soarbe din izvorul infinit al binelui. Aflându-se într-un ipostas comun cu firea dumnezeiască, firea omenească e deschisă în Hristos oceanului de viaţă şi de cunoştinţă sau de lumină ce se revarsă în ea prin har din prezenţa dumnezeiască infinită“.[141]

---

[140] **Sfântul Maxim Mărturisitorul,** *op. cit.* pp. 53–54, nota 10.
[141] **Ibidem,** p. 275, nota 345.

IERARHIA BISERICEASCĂ

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Şi dacă este trimis vreun ucenic la propovăduirea Evangheliei, trebuie să umble cu iubire de înţelepciune şi fără lucruri de prisos. El trebuie să fie fără aramă, fără toiag şi cu o singură cămaşă, dar pe lângă acestea şi desculţ, ca picioarele celor ce binevestesc pacea să apară frumoase“.[142]

Sfântul Maxim explică: Cel trimis de Dumnezeu la propovăduirea Evangheliei trebuie să arate în sine însuşi chipul împărăţiei lui Dumnezeu, care este oglindită în Evanghelie. Împărăţia lui Dumnezeu este cu totul diferită de împărăţia veacului acestuia, de aceea şi vestitorul ei trebuie să fie deosebit de omul lumii acesteia. Neavând aramă la el, propovăduitorul arată că nu iubeşte banii. Fiind lipsit de toiag dovedeşte că şi-a tăiat iuţimea mâniei, că nu nutreşte vreo tendinţă de stăpânire, nici nu este vestitor al vreunei împărăţii lumeşti, ci al celei cereşti. Prin purtarea unei singure cămăşi demonstrează că purtarea lui este tot timpul aceeaşi, nu este duplicitară sau prefăcută. Încălţămintea este confecţionată din piele moartă, de aceea vestitorul împărăţiei cereşti nu se încalţă, pentru că nu primeşte în sufletul său nici un semn de mortalitate, el fiind apostolul păcii şi propovăduitor al stării ce nu se teme de războiul patimilor şi de moartea trupului. Numai având aceste însuşiri, cei care vor privi la vestitorul împărăţiei lui Dumnezeu îşi vor putea face o icoană a împărăţiei cereşti, în care toţi vor fi ca îngerii cei statornici în petrecerea lor în jurul lui Dumnezeu.

Cele ce se săvârşesc în Biserică sunt o imitaţie a ierarhiei cereşti. Ierarhia bisericească este la mijloc între ierarhia cerească şi cea a legii şi comunică cu amândouă, cu una în Duh, iar cu cealaltă prin literă, adică prin simboluri.

Prima triadă îngerească o cârmuieşte pe cea de-a doua, aceasta pe cea de-a treia, şi aceasta pe preoţii dintre noi, luând seama la cele

---

[142] *P. G.* 36, col. 649 B.

săvârşite de ei. Treapta cea mai din urmă, numită îngeri, îi călăuzeşte în chip pedagogic pe ierarhii Bisericii în urcuşul spre Dumnezeu.

Melchisedec era ierarh şi cunoscuse pe adevăratul Dumnezeu prin mijlocirea îngerilor.

Scopul oricărei ierarhii îngereşti şi omeneşti este iubirea faţă de Dumnezeu şi de cele dumnezeieşti.

Ierarhi sunt numiţi episcopii. Ierarhia este însărcinată cu conducerea ordonată a celor sfinte, cu grija de ele, căci ierarhul este conducătorul, îngrijitorul şi orânduitorul celor sfinte; el nu este însă izvorul puterii preoţilor, căci orânduieşte cele sfinte şi rânduiala lor şi cea a Bisericii, dar nu este izvorul lor.

Episcopului cu viaţă sfântă Dumnezeu îi descoperă lumina dumnezeiască, nu prin alt învăţător, ci luminându-l El Însuşi. Episcopul este chip al lui Dumnezeu.

Ierarhul este iluminat primul spre vedere, apoi transmite iluminarea celor de după el, şi apoi desăvârşeşte pe cei cărora le transmite iluminarea. Ierarhii sunt împreună lucrători cu Dumnezeu şi ei curăţesc, iluminează şi desăvârşesc.

Toate câte le va cere episcopul cu viaţă sfântă, în mod drept şi după rânduială, le va lua, dar pentru cei drepţi, căci a zis Mântuitorul: „Oricâte veţi lega pe pământ, vor fi legate şi în cer, şi oricâte veţi dezlega pe pământ, vor fi dezlegate şi în cer“(Mat. 18, 18).

Ierarhul are puterea de a excomunica. Dacă ierarhul excomunică pe cineva contrar scopului lui Dumnezeu, judecata lui Dumnezeu nu-i urmează, căci excomunicarea trebuie s-o facă după judecata lui Dumnezeu şi nu după voia proprie.

Nu este nici un preot drept care să folosească vreun pretext ca să nu se apropie de Dumnezeu, precum a zis Sfântul Pavel: „îmi asupresc trupul şi îl port ca pe un rob, ca nu cumva, propovăduind altora, eu însumi să mă fac netrebnic“(I Cor. 9, 27). Preotul trebuie să săvârşească faptele dumnezeieşti ca să fie în stare să comunice şi altora sfinţenia.

Întâi trebuie să se împărtăşească preotul şi apoi să împărtăşească pe ceilalţi, şi precum preotul dacă nu se împărtăşeşte primul de cele slujite este necurat, aşa şi cei care îndrăznesc să înveţe pe alţii neîmplinind ceea ce învaţă sunt necuraţi, căci trebuie să săvârşească şi apoi să înveţe, după cum a zis Domnul: „Cel ce va face şi va învăţa,

acesta mare se va chema“(Mat. 5, 19). Cei ce propovăduiesc astfel Evanghelia sunt buna mireasmă a lui Hristos.

Nu trebuie să ne arătăm curioşi pentru cele mai presus de noi, dar nici să neglijăm cunoaşterea dumnezeiască. Nu trebuie neglijată cunoaşterea cea cu putinţă a celor dumnezeieşti, ci trebuie transmisă şi altora, căci minţile au prin fire dorinţa să caute cunoaşterea celor mai presus de fire, pe cât le este posibil.

Nu trebuie arătate cele dumnezeieşti şi tainice în joacă şi fără evlavie tuturor celor întinaţi, dând prilej de râs. „Acestea încredinţează-le oamenilor credincioşi“ (II Tim. 2, 2) zice Sfântul Pavel, pentru că trebuie învăţaţi doar cei ce ascultă.

Preoţii pun pecetea crucii de viaţă făcătoare pe cei ce vin la Biserică pentru a–i despărţi de cei necredincioşi şi a-i scăpa de vrăjmaşul. Preoţii au puteri cunoscătoare date lor de Dumnezeu pentru cercetare şi judecare prin care separă pe cei păcătoşi de cei drepţi.

Preotul când pedepseşte pe cei necuraţi nu o face din răutate, căci s-a spus: „Nu în zadar poartă sabie, căci e slujitor al lui Dumnezeu, arătând mânia Lui împotriva celui ce face răul“(Rom. 13, 4).

A pedepsi nu e rău, ci rău e să fie cineva vrednic de pedeapsă.

Păcătoşii nu trebuie blestemaţi chiar dacă păcătuiesc împotriva lui Dumnezeu.

Fiecare treaptă ierarhică bisericească are slujirile ei preoţeşti stabilite, ca repartizate ei, peste care nu poate trece.

Toate slujbele bisericeşti au o legătură cu ierarhul, întrucât el lucrează acestea prin treptele de sub el. În mod deosebit i s-au rânduit ierarhului spre lucrare proprie şi nu prin slujirea altora sfinţirea mirului, sfinţirea altarului şi hirotonirea clericilor.

Episcopul săvârşeşte şi cele ale treptelor inferioare, dar nu şi invers. Sfinţirea mirului nu aparţine preotului, nici a sfinţi altarul, nici a hirotoni. Acestea le face numai ierarhul. Afară de acestea, preotul nu va boteza, nici nu va sluji Sfânta Liturghie, ci va împlini sfintele lui lucrări pe temeiul celor săvârşite mai înainte de episcop.

Preotul poate săvârşi toate ale celor mai de jos, ale diaconilor şi ale celorlalţi, însă diaconului nu i se îngăduie să săvârşească cele ale preotului.

În ierarhia diaconilor protos este arhidiaconul, care are datoria să cunoască lucrările liturgice.

Nu trebuie careva dintre cei aflaţi în treapta preoţească să facă ceva mai înalt decât ceea ce este propriu treptei lor, ci să-şi impună să lucreze numai ceea ce ţine de treapta proprie şi să nu trădeze pe cei ce-i învaţă şi să nu încerce să facă cele mai presus de treapta lor. De exemplu preoţii să înveţe şi să sfinţească darurile, dar să nu hirotonească. Diaconii să înveţe, dar să nu boteze, căci nu vor da pe Duhul Sfânt, precum nici diaconul Filip din Faptele Apostolilor, şi să nu sfinţească darurile. Dar şi credincioşii trebuie să facă numai cele ce sunt datori, ca să se păzească bine ceea ce a spus Sfântul Pavel: „Fiecare să rămână în starea în care a fost chemat"(I Cor. 7, 24).

Chiar de face cineva cele cuvenite, dacă nu ţin de treapta şi demnitatea lui trece peste ceea ce-i este îngăduit. Demonii au sărit asupra fiilor lui Scheva (Fapte 19, 14) pentru că aceştia nu credeau în Hristos şi alungau pe demoni nefiind hirotoniţi, ceea ce era îngăduit numai exorciştilor.

Nimeni nu trebuie să îndrăznească cele ale celor mai mari.

Monahii nu sunt clerici, dar sunt mai sus decât poporul şi au o desăvârşire, o chemare şi o stare specială.

Monahului i se interzic multe care i se permit laicului, precum căsătoria, armata, negustoria şi altele pentru care laicul nu este condamnat.

Nu episcopul trebuie să dea schima monahului, ci preotul.

„Moise n–a fost împiedicat de căsătorie să se facă iubitor al slavei dumnezeieşti".[143] Deci chiar dacă viaţa în călugărie este superioară celei în căsătorie, nici aceasta din urmă nu este rea.

Demofil era monah şi fusese călugărit de însuşi Dionisie Areopagitul. Demofil s-a purtat în mod tiranic cu preotul lui şi s-a revoltat pentru că acesta a primit la pocăinţă pe un păcătos. L-a alungat pe cel ce se pocăia, lovindu-l, l-a îndepărtat şi pe preot şi s-a aşezat în locul lui ca preot hirotonit prin sine. Demofil a înjurat pe preot pentru că a spus că este vrednic de milă cel păcătos care s-a pocăit. A sustras Sfintele Sfinților de pe Sfânta Masă şi le-a ţinut în mâinile lui, deşi legea spune că aceasta este permisă numai preoţilor şi diaconilor.

---

[143] *P. G.* 91, col. 1161 D.

Nu este permis lui Demofil, care este monah, să pedepsească păcatele. Demofil să-şi pedepsească neraţionalitatea, mânia şi pofta iubirii lui de stăpânire. Domnul nu porunceşte cele asemenea celor făcute de Demofil.

Nu trebuie învinuiţi preoţii neevlavioşi. „Privitor la deficienţele şi păcatele preotului, ele nu afectează eficienţa Sfintei Taine a Hirotoniei. Altfel credincioşii ar fi lipsiţi de atâtea binefaceri ce le aduce această Sfântă Taină. Căci «cine este fără de păcat?» afară de Acela care a zis: «Cine Mă va vădi pe Mine de păcat?». Un exemplu viu grăitor în această privinţă îl găsim chiar în Sfânta Scriptură, în cazul arhiereului Caiafa, care deşi a luat parte activă la răstignirea Mântuitorului, deci era un păcătos, totuşi face o proorocie datorită funcţiei ce o deţinea, fiind arhiereu al anului aceluia ... «Nu cugetaţi că vă este mai de folos să moară un om pentru popor, decât să piară tot neamul? Dar aceasta nu a zis-o de la sine, ci fiind arhiereu al anului aceluia a proorocit că Iisus avea să moară pentru neam»(Ioan 11, 50, 51). Tot privitor la aceasta, Nicolae Cabasila combate de multe ori în lucrarea «Explicarea Sfintei Liturghii» pe cei care pun la îndoială eficacitatea Sfintelor Taine slujite de un cleric îngreuiat de păcate, zicând: «Ar putea să se îndoiască de aceasta numai unul ce ar crede că preotul însuşi este atotputernicul sau stăpânul aducerii acestor daruri. Dar nu e aşa. Cel ce operează de drept aducerea acestora este harul care sfinţeşte ... liturghisitorul fiind doar un slujitor al harului»“.[144]

„Hristos Însuşi îşi împlineşte de fiecare dată făgăduinţa dată la instituirea Tainelor, că la săvârşirea lor va coborî în cei ce le primesc. Desigur, e de dorit ca preotul sau episcopul să manifeste şi o vrednicie personală în slujirea lor preoţească sau arhierească. Dar dacă această vrednicie lipseşte, absenţa ei este suplinită de credinţa şi vrednicia Bisericii“.[145]

Chiar dacă preotul păcătuieşte, nu trebuie să fie învinuit de diacon sau monah, cu atât mai puţin de laici, în afară de erezie, căci

---

[144] **Ioan Mihălțan Episcopul Oradiei,** *Preoția Mântuitorului Hristos şi preoția bisericească*, Editura Episcopiei Oradea, Oradea, 1993, p.100.

[145] **Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,** *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, vol. III, p. 30.

este deasupra treptei diaconilor şi a monahilor, şi cu mult mai mult nu este îngăduit să fie acuzat episcopul de cineva.

Fiecare trebuie să fie îndreptat de cel cu viaţă mai sfântă din treapta lui şi diaconii să îndrepte pe monahi, preoţii pe diaconi, episcopii pe preoţi, iar pe episcopi apostolii şi urmaşii acestora. Pe succesorii apostolilor îi corectează cei de aceeaşi treaptă.

Apostolii şi urmaşii lor sunt superiori episcopilor. Urmaşii apostolilor sunt patriarhii de azi.

Cel ce nu cunoaşte nu trebuie să se ruşineze de cele ce nu le cunoaşte, ci să-şi mărturisească neştiinţa şi să nu vorbească la întâmplare despre cele ce nu le cunoaşte.

Trebuie să fie învăţaţi şi nu pedepsiţi cei neştiutori, precum pe orbi îi conducem, nu-i pedepsim.

Iubitorii de Dumnezeu trebuie să sfătuiască în toată viaţa lor pe cei rătăciţi şi să-i atragă la cunoaşterea adevărului.

Celor ce ascultă trebuie să li se dea şi tâlcuirile tainelor, dar sunt mulţi care nu ascultă aceste taine, care sunt numiţi mulţime.

Nu trebuie spuse celor mulţi cele înalte şi negrăite, dar cele tari şi uşor de dovedit trebuie să fie spuse pentru a-i învăţa pe cei mulţi.

Nu se poate face iniţierea în cele dumnezeieşti dacă nu se curăţă în prealabil cineva de păcate.

În vremea Sfântului Dionisie Areopagitul existau mai multe categorii a celor care se curăţau: catehumenii; cei în stare de pocăinţă; cei ce au păcătuit după botez; cei întorşi din erezii şi viaţă desfrânată şi cei ce nu s–au întors deplin din viaţa desfrânată spre sfinţenie.

Cei ce stăruie nepocăiţi în plăceri trupeşti, ca desfrânaţii şi iubitorii de distracţii „cu unul ca aceştia nici să nu şedeţi la masă“(I Cor. 5, 11) a zis Sfântul Pavel, dar în timpul Sfântului Dionisie nu se mai practica asprimea acestei separaţii.

Este păcat îndoit când cineva păcătuind ignoră că a păcătuit. Aceasta o spune profetul Ieremia: „ai păcătuit de două ori, părăsindu-Mă pe Mine, izvorul vieţii“(Ier. 2, 13).

Cei întinaţi trebuie opriţi de preoţi de la Sfintele Taine.

Nu trebuie oferite cele sfinte celor întinaţi, nici să se arunce mărgăritarele porcilor, pentru că cel ce se apropie de cele sfinte fără rânduială şi contrar sfintelor canoane nu are folos de ele.

SFÂNTA SCRIPTURĂ

Sfânta Scriptură este o colecţie de cărţi sfinte alcătuită de mai mulţi autori pe parcursul a mai multe secole sub inspiraţia Duhului Sfânt. Sfânta Scriptură are două părţi: Vechiul Testament şi Noul Testament. Vechiul Testament pregăteşte poporul ales pentru naşterea în sânul lui a Mântuitorului lumii. Noul Testament ne prezintă viaţa, faptele şi învăţăturile Mântuitorului Iisus Hristos, precum şi începutul răspândirii creştinismului în toată lumea cunoscută de atunci, în vederea mântuirii omului.

Vechiul şi Noul Testament ne predau multe prin simboluri. Scriptura s-a folosit şi de plăsmuiri poetice spre călăuzirea înţelegerii omeneşti, care nu poate cuprinde învăţătura celor mai înalte; căci Dumnezeu cunoscând mintea noastră slabă şi inaptă pentru o contemplare mai înaltă, i-a găsit un mod potrivit de înălţare, descriindu-i cele dumnezeieşti nu cum sunt cu adevărat, ci precumn putem noi să înţelegem.

Scriptura expune în cuvinte simbolice mai ales învăţătura despre Dumnezeu şi despre fiinţele spirituale. Astfel Scriptura vorbeşte în chip omenesc despre Dumnezeu, numindu-L după caracteristicile omului, atribuindu-i picioare, mâini şi feţe.

Tradiţia negrăită şi tainică a Scripturii este simbolică pentru că se exprimă prin simboluri. Această teologie simbolică este împletită cu cuvântul, care prin simbolul exprimat este unit cu conţinutul negrăit şi tainic, căci în simbol îşi găseşte o umbră adevărul necunoscut public.

Cealaltă parte a tradiţiei scripturistice este arătată şi cunoscută nu prin simboluri, şi aceasta ne-a predat învăţăturile morale naturale şi adevărurile despre creaţie. Această parte arătată este mai convingătoare şi are adevărul mai strâns legat de cele relatate şi prin aceasta are o putere mai doveditoare.

Latura simbolică nu are puterea de a convinge, ci o putere dumnezeiască nevăzută şi eficientă care întăreşte sufletele contemplative prin ghicituri tainice sau simbolice şi le întemeiază în Hristos prin tainele învăţate, nu prin cuvânt, ci prin tăcere, iar prin

descoperirea unor iluminări ale lui Dumnezeu iluminează mintea spre înţelegerea tainelor negrăite.

Nu numai tradiţia legii, ci şi săvârşirea Sfintelor Taine a fost legată de simboluri, şi nu este de mirare, odată ce şi îngerii ne aduc tainele dumnezeieşti prin ghicituri, şi Însuşi Domnul Iisus ne învaţă despre Dumnezeu în parabole.

Cele relatate în Scriptură în mod simbolic nu cuprind o istorie simplă, ci o desăvârşire a vieţii, ca prin Scripturi să se desăvârşească cei ce sunt instruiţi spre viaţa veşnică.

Cele scrise în Scriptură despre Dumnezeu sunt ecouri şi cuvinte cereşti spuse nu după înţelesul omenesc şi pământesc, ci spuse şi predate prin insuflare dumnezeiască.

Cei instruiţi sunt călăuziţi spre cunoaşterea lui Dumnezeu în multe şi diverse feluri, nu într-un singur fel, iar cele dumnezeieşti ni s-au predat şi prin iniţieri nescrise. Astfel proorocii sunt tălmăcitori înţelepţi ai lui Dumnezeu iar Apostolii au primit cunoştinţa sensurilor Scripturii printr-o iniţiere nematerială, cu ajutorul Duhului Sfânt, şi din această iniţiere s-au născut învăţăturile Noului Testament.

Vechiul Testament a spus, iar Noul Testament a împlinit cele spuse, de aceea Vechiul Testament este numit teologie, iar Noul Testament lucrare dumnezeiască.

Domnul a zis prin proorocul Iezechiel că va despărţi pe cei drepţi de cei păcătoşi. Aceasta se vede şi din Evanghelie că o va face când va despărţi oile de capre (Mat. 25, 32). Aici se vede acordul Vechiului Testament cu Noul Testament.

Cele ale Vechiului Testament sunt umbre, cele ale Noului Testament sunt icoane, iar adevărul este starea celor viitoare.

Scopul psalmilor este să se laude Dumnezeu şi slujitorii lui adevăraţi. Cele spuse în psalmi în chip umbrit se lămuresc prin citirea Scripturilor.

Cel ce priveşte cu atenţie în Scriptură cunoaşte că unul şi acelaşi Duh a spus toate.

„Sfânta Scriptură începe de la mărturisirea Tatălui, înaintează la împreună-mărturisirea Fiului cu Tatăl şi duce pe cei ce-i învaţă la împreună-primirea şi împreună-închinarea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul,

Treime desăvârşită în unitate, adică o fiinţă, o dumnezeire, o putere şi o lucrare în trei ipostasuri".[146]

Când cineva vorbeşte despre Dumnezeu nu trebuie să treacă peste Sfânta Scriptură. Nu trebuie să vorbim cu îndrăzneală despre cele dumnezeieşti, ci să ne suim cu cuget evlavios la respectul de Dumnezeu, exprimând şi tâlcuind numai cele despre Dumnezeu care sunt scrise în Scripturi.

Nu este uşor de înţeles şi de distins sensul şi alegoria poruncilor legii, de aceea înţelesul celor spuse despre Dumnezeu îl va dezvolta sau tâlcui mintea sfinţită care se ocupă în întregime de cele dumnezeieşti şi rămâne netulburată de cele pământeşti şi pătimaşe.

Se cuvine ca mai ales preoţii să interpreteze Sfânta Scriptură. Lui Timotei îi scrie Apostolul Pavel să nu vorbească celor ce nu primesc cuvântul cu adevărat, pentru că cel ce ascultă cuvintele dumnezeieşti sau tâlcuirile lor râzând sau bătându-şi joc de ele este judecat ca luptător împotriva lui Dumnezeu.

Şi ereticii citesc Scripturile şi se hrănesc din ele, însă se strică pe ei înşişi şi sunt pedepsiţi de îngeri din porunca lui Dumnezeu.

Evanghelia este mireasma vieţii pentru cei credincioşi, iar celor necredincioşi le este miros de moarte, osândindu-le faptele şi condamnându-i la gheenă.

---

[146] *P. G.* 91, col. 1261 A.

SFINTELE TAINE

Sfintele Taine sunt lucrări divino-umane săvârşite de preoţi, în Biserică, prin care se împărtăşeşte credincioşilor harul dumnezeiesc în vederea creşterii duhovniceşti şi a mântuirii.

În comentariile sale la scrierile Sfinţilor Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul, Sfântul Maxim Mărturisitorul nu tratează despre toate cele şapre Sfinte Taine ale Bisericii, ci pomeneşte despre cele trei Taine de iniţiere: botez, mirungere şi euharistie, plus Tainele hirotoniei şi pocăinţei. Sfintele Taine nu erau contestate în vremea Sfântului Maxim, de aceea Mărturisitorul nu le prezintă pe larg. De asemenea numărul Sfintelor Taine nu era încă clar stabilit de Biserică, şi unii considerau drept Taine şi tunderea în monahism, precum şi slujba înmormântării.

Sfânta Slujbă se săvârşeşte la noi prin simboluri materiale şi chipuri dezvoltate spre înţelegerea noastră, fiind o imitaţie a sfintei slujbe a îngerilor.

Nimic nu este mic în Sfintele Taine, ci toate sunt mari. Când se compară între ele însă, există diferenţă de mărime. Astfel, faţă de cele săvârşite pentru cei adormiţi, mai mari şi de necomparat sunt Tainele Botezului, Mirungerii și Euharistiei.

Cei ce vin la Hristos trebuie mai întâi să fie curăţiţi prin învăţătură de amestecările cu păcatul care dezbină, apoi să se ilumineze prin cunoştinţa dumnezeieştilor Scripturi prin învăţătura preoţilor şi pe urmă să se desăvârşească prin baia naşterii din nou.

Început şi cale spre unirea cu Dumnezeu şi moştenirea cerescă este Sfântul Botez: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3, 5). Din el se modelează omul lăuntric spre deprinderea bună şi mântuitoare a cuvintelor şi lucrărilor dumnezeieşti.

Crearea noastră din sămânţă chiar dacă este din Dumnezeu Creatorul este naturală, însă naşterea din botez este dumnezeiască, pentru că este „nu din sânge, nici din poftă bărbătească" (Ioan 1, 13). Precum în naşterea naturală trebuie să luăm existenţă pentru a exista, şi apoi să lucrăm cele corespunzătoare, aşa şi în naşterea din nou prin Sfântul Botez, trebuie să existe mai întâi cineva în Dumnezeu şi apoi să înainteze în faptele iubirii şi în viaţă virtuoasă.

Maica înfierii noastre este cristelniţa.

Afundarea în apă este socotită ca un chip al morţii şi cele necurate se curăţesc prin apă, iar prin botez se primeşte iertarea păcatelor.

Botezul este dat în locul morţii Domnului, apa în loc de mormânt, untelemnul în loc de Duhul Sfânt, pecetea în locul crucii, iar mirul este întărirea mărturisirii.

Noii botezaţi trebuie să fie împărtăşiţi.

Când este botezat pruncul este încredinţat de către părinţi naşului, care este iniţiat în cele dumnezeieşti, cu scopul creşterii sfinte a lui.

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Ce cauţi leacuri care nu folosesc la nimic? De ce cauţi sudoarea zilelor de criză, când poate este aici cea a sfârşitului?“[147]

În vremea Sfântului Grigorie Teologul mulţi practicau obiceiul de a amâna botezul cât mai mult, pentru a trăi o viaţă de plăceri, ştiind că botezându-se la bătrâneţe li se vor ierta păcatele întregii vieţi. Sfântul Grigorie îi aseamănă pe aceştia cu nişte oameni bolnavi. Medicii spuneau că bolnavul are patru zile de criză: a patra, a şaptea, a noua şi a unsprezecea, şi dacă în aceste zile trupul bolnav este plin de sudoare, atunci bolnavul va scăpa. Crezând în ceea ce spun medicii, este câte un bolnav care aşteaptă sudoarea, amânând cu imprudenţă botezul. Teologul sfătuieşte pe cei bolnavi să nu se încreadă în sudoare, pentru că aceasta poate fi sudoarea morţii şi bolnavii pot muri nebotezaţi. Sfântul Maxim vede sfatul Sfântului Grigorie ca un îndemn către toţi creştinii, ca aceştia să nu se lase amăgiţi de viaţa omenească bolnăvicioasă şi sigur pieritoare, uitând de viaţa veşnică.

Cele ce se săvârşesc în Sfânta Liturghie sunt chipuri ale adevărurilor şi Sfânta Liturghie pe care o săvârşim noi oamenii este imitarea liturghiei îngereşti.

Pâinea pe care o frângem şi paharul binecuvântării (I Cor. 10, 16) prin rugăciuni se prefac în trupul lui Hristos şi în Sfântul Lui sânge.

Dumnezeieştile daruri sunt spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci. Împărtăşirea de Iisus este participarea la slava negrăitei străluciri a trupului lui Hristos.

Este cu neputinţă a se desăvârşi cineva fără împărtăşire, şi nici o liturghie nu este desăvârşită fără cuminecare.

Cei ce se împărtăşesc cu nevrednicie dispreţuiesc Sfintele Taine şi nu au nici un folos, ci se împărtăşesc spre osânda lor conform celor scrise de

[147] *P. G.* 36, col. 373 B.

Apostol „căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului“ (I Cor. 11, 29).

Iisus Hristos la Cina cea de Taină i-a dat şi lui Iuda pâinea şi potirul tainic, dar tainele s-au împărtăşit ucenicilor după ieşirea lui Iuda de la cină, deoarece acesta era nevrednic de ele.

Hirotonia este întru episcop, preot şi diacon. La hirotonie pecetluindu-l arhiereul care-l hirotoneşte, rosteşte: se pecetluieşte cutare din preot în episcop în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, şi la fel şi la preot şi la diacon, apoi cel hirotonit trebuie sărutat de toţi cei din altar.

Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Iar acum să primeşti zămislirea şi săltarea, dacă nu ca Ioan din pântece, măcar ca David, la reaşezarea cortului“.[148]

Sfântul Ioan Botezătorul este considerat icoană a pocăinţei, ca propovăduitor al ei şi botezător pentru aceasta. El s-a ramarcat ca ascet care fuge de patimi prin viaţa lui austeră în pustie, departe de lume, unde se îndeletnicea cu contemplaţia cunoscătoare fiind din pântecele mamei sale până la moartea sa simbolul statorniciei neschimbate în aceasta prin deprindere. Şi David este chip al pocăinţei, al făptuirii şi al contemplaţiei, însă el nu este simbol al stabilităţii într-acestea prin deprindere, căci după venirea la cunoştinţă a căzut şi a pătimit ceva omenesc. De aceea poate nici nu s-a scris că a săltat ca Ioan din pântece în întâmpinarea Cuvântului, ci a săltat numai după înfrângerea desăvârşită a celor de alt neam şi după aducerea cortului, adică după retragerea patimilor şi reîntoarcerea cunoştinţei.

Sfântul Ioan este astfel tipul celor care se nasc în virtute şi cunoştinţă prin pocăinţă în duh şi păstrează deprinderea aceasta prin înaintare până la sfârşitul vieţii. David este tipul celor care cad după venirea la cunoştinţă, dar prin pocăinţă şi practicarea virtuţii dobândesc din nou bucuria dumnezeiască a sufletului. În această comparaţie între Sfântul Ioan Botezătorul şi David, Sfântul Maxim vede un îndemn al Sfântului Grigorie către toţi cei ce au primit cuvântul dumnezeiesc al virtuţii şi al cunoştinţei zămislit prin pocăinţă, de a păstra viaţa curată de la început până la sfârşitul ei, asemenea Sfântului Ioan, iar cei care se poticnesc pe drumul virtuţilor să se pocăiască asemenea lui David, pentru a readuce virtutea în viaţa lor.

[148] *P. G.* 36, col. 329 D.

EPILOG

Importanţa Sfântului Maxim Mărturisitorul nu se reduce numai la explicarea scrierilor Sfinţilor Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul, pentru că opera sa este mult mai vastă. Noi am prezentat în lucrarea de faţă doar interpretările Mărturisitorului la scrierile celor doi Sfinţi Părinţi anteriori precum şi viziunea teologică a Sfântului Maxim pornind de la lucrările acestora, ceea ce reprezintă doar o parte din opera şi gândirea Sfântului Maxim, care „era luptător nebiruit, scriitor neobosit, teolog inspirat şi adevărat ascet, care a influenţat dezvoltarea teologiei ortodoxe greceşti mai mult decât oricare altul“.[149]

La Sfântul Maxim sunt vrednice de admirat nu numai inteligenţa sclipitoare şi cunoaşterea profundă a Scripturilor şi a învăţăturii Bisericii, ci şi viaţa curată, fără compromisuri, bărbăţia şi tăria sa de caracter, pentru că „nu poate nimeni să despartă persoana lui Maxim de adevărul trăit“.[150]

Pentru călătoriile sale în vederea apărării dreptei credinţe, dar mai ales pentru scrierile sale „de comun acord Sfântul Maxim trebuie privit ca teologul de frunte al epocii sale în Orientul grec, poate în întreaga Biserică“.[151]

„Sfântul Maxim Mărturisitorul a fost unul dintre aştrii cei mai luminoşi care au strălucit pe cerul gândirii şi al teologiei din epoca patristică şi a cărui lumină se reflectă încă puternic peste veacuri, trezind interesul şi admiraţia contemporanilor noştri“.[152]

„În teologia ortodoxă acest uriaş al cugetării creştine -poate cel mai mare dintre toţi- nu şi-a găsit încă o prezentare demnă de el.

---

[149] **Βασιλείου Δ. Φανουργάκη**, Η Χριστιανική Γραμματεία μετά το 450, Θεσσαλονίκη 1986, ρ. 57.

[150] **Νίκου Α. Ματσούκα**, *op. cit.* p. 40.

[151] **Jaroslav Pelikan,** *„Council or Father or Scripture“: The concept of authority in the theology of Maximus Confessor*, «Orientalia Christiana Analecta», 195, Roma, 1973, p. 277.

[152] **Pr. Prof. Ene Branişte,** *Biserică şi Liturghie în opera „Mystagogia“ a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Ortodoxia», 1, 1981, p. 13.

Gândul de-a încerca o asemenea întreprindere stârneşte un sentiment aproape paralizant. Sentimentul pe care îl trezeşte un masiv alpin la gândul de a-l îmbrăţişa".[153]

[153] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, Traducere, introducere şi note de Preot. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae Membru al Academiei Române, Ediţia a doua, vol. 3, Editura Harisma, Bucureşti, 1994, p. 12.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982.

Migne J. - P., *Patrologiae cursus completus, series graeca,* vol. 4, 35, 36, 90, 91, Paris, 1857-1912.

Φιλοκαλία των νηπτικών και ασκητικών, vol. 14, 14A, 14B, 14Γ, 14Δ, 14E, 14Σ, 15Δ, Εκδοτικός Οίκος Ελευθερίου Μερετάκη «Το Βυζάντιο», Πατερικαί Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», Θεσσαλονίκη, 1992-1995.

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete,* Traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura PAIDEIA, Bucureşti, 1996.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983.

Idem, *Scrieri Partea a Doua - Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti,* traducere din greceşte introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990.

Bibliografie Auxiliară

Alexandrescu Dr. Adrian, *Izvoare ale iconografiei în scrierile părinţilor Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul şi Gherman Patriarhul,* «Studii Teologice», 4,1990, pp. 71-84.

Altaner Berthold, *Patrologia,* Torino, 1956, pp. 389-391.

Argyriou Asterios, *Saint Maxime le Confesseur Le mystere de salut,* Namur Les Editions du Soleil, Levant, 1964.

Armstrong A. H., *Saint Maximus the Confessor,* «The Cambridge History of later greek and early medieval philosophy», Cambridge University Press, 1967, pp. 492-505.

Μπαλάνου Δημητρίου Σ, *Οι Πατέρες και συγγραφείς της αρχαίας Εκκλησίας,* **Αθήναι,** 1949, ρ. 119.

Balthasar Hans Urs Von, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur,* traduit de l'allemand par L. Lhaumet et H. A. Prentout, Editions Montaigne, Paris, 1947.

Bardy G., *La litterature patristique des „Quaestiones et responsiones" sur l'Ecriture Sainte,* «Revue Biblique», 42, Paris, 1933, pp. 211-229 şi 328-352.

Băbuş Arhim. Grigore, *Cele cinci Cuvântări Teologice ale Sfântului Grigore Teologul,* «Mitropolia Olteniei», 7-8,1958, pp. 486-500.

Bellini Enzo, *La chiesa nel mistero della salvezza in San Gregorio Nazianzeno,* La Scuola Cattolica, Milano, 1970.

Idem, *Gregorio di Nazianzo Teologia e chiesa,* Jaka Book Periodici, Milano, 1971.

Idem, *Maxime interprete de Pseudo-Denys ÎAreopagite,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 37-49.

Benoit Alphonse, *Saint Grégoire de Nazianze sa vie, ses oeuvres et son epoque,* Georg Olms Verlag Hildesheim - New York, 1973.

Bernardi Jean, *Grégoire de Nazianze Discours 1-3* (introduction, texte critique, traduction et notes), Paris, 1978.

Berthold George C., *The cappadocian roots of Maximus the Confessor,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 51-59.

Idem, *Did Maximus the Confessor know Augustine?,* «Studia Patristica», vol. XVII, 1982, pp. 14-17.

Idem, *Maximus Confessor Selected Writings,* Paulist Press New York- Mahwah-Toronto, 1985.

Idem, *History and Exegesis in Evagrius and Maximus,* «Origeniana Quarta», Wien, 1987, pp. 390-404.

Blowers Paul M., *The Logology of Maximus the Confessor in his criticism of Origenism,* «Origeniana Quinta», Leuven University Press, 1992, pp. 570-576.

Idem, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the concept of „perpetuaiprogress",* «Vigilae Christianae», vol. 46,2, 1992, pp. 151-171.

Boca Ieromonah Arsenie, *Cărarea împărăției,* Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1995.

Μπόνη Κωνσταντίνου Γ., *Γρηγόριος ο Θεολόγος ήτοι το γενεαλογικόν δένδρον Γρηγορίου του Ναζιανζήνου και ο προς τον Αμφιλόχιον Ικονίου Συγγενικός αυτού δεσμός. Πατρολογική και γενεαλογική μελέτη*, ΑθηναΤς, 1953.

Boojamra John, *Original sin according to St. Maximus the Confessor, «St. Vladimir's Theological Quarterly»*, vol. 20,1976, pp. 19-30.

Bordaşiu Pr. Prof. Nicolae, *Aspecte ale trăirii creştine în viaţa şi opera Sfântului Grigorie Teologul*, «Glasul Bisericii», 1-2,1972, pp. 59-62.

Idem, *Frumuseţea şi sarcinile vocaţiei sacerdotale după Sfântul Grigorie Teologul*, «Glasul Bisericii», 1-2,1978, pp. 88-94.

Bornert R., *Explication de la liturgie et interpretation de l'Ecriture chez Maxime le Confesseur*, «Studia Patristica», vol. X, 1970, pp. 323-327.

Bracke Raphael B., *Some aspects of the manuscript tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor*, «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 97-109.

Branişte Pr. Prof. Ene, *Biserică şi Liturghie în opera „Mystagogia“ a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Ortodoxia», 1,1981, pp. 13-22.

Brătan Pr. Ilie, *Sfântul Grigorie Teologul*, «Mitropolia Olteniei», 1-2, 1958, pp. 39-44.

Brehier Louis, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950.

Bria Magistrand I. I., *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, «Studii Teologice», 5-6,1957, pp. 310-325.

Idem, *Hristologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, «Ortodoxia», 2, 1960, pp. 197-211.

Brock Sebastian, An early syriac life of Maximus the Confessor, «Analecta Bollandiana», vol. 91, Bruxelles, 1973, pp. 299-346.

Brune Francois, *La redemption chez Saint Maxime le Confesseur*, «Contacts», 102,1978, pp. 141-171.

Calciu Pr. Prof. Gh., *Poezia religioasă a Sfântului Grigorie Teologul*, «Mitropolia Olteniei», 1-2,1974, pp. 8-14.

Cantarella Raffaele, *S Massimo Confessore La Mistagogia ed altri scritti*, Firenze, 1931.

Celălalat Noica, Ediţie îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi şi Pr. Ninel Ţugui, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994.

Christou Panayotis, *Maximos Confessor on the infinity of man,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur

Fribourg 2-5 septembre 1980», Éditions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 261-271.

Χρίστου Παναγιώτου, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία κατά τας παραδόσεις*, vol. 2, Θεσσαλονίκη, 1959, ρρ. 39-42.

Idem, *Η εν τη τελευταία αναχωρήσει δραστηριότης Γρηγορίου του Θεολόγου κατά τας επιστολάς αυτού*, Θεσσαλονίκη, 1963.

Idem, *Θρησκευτική και ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, vol. 8, Αθήναι, 1966, ρρ. 614-624.

Idem, *Πατέρες και θεολόγοι Χριστιανισμού*, vol. 1, Θεσσαλονίκη, 1971, ρρ. 316-320.

Idem, Γρηγόριος ο Θεολόγος ο μύστης της θείας Ελλάμψεως, Θεσσαλονίκη, 1990.

Idem, Ελληνική Πατρολογία, vol. 5, Θεσσαλονίκη, 1992, ρρ. 266-285.

Coman Pr. Ioan G., *Patrologie*, Manual pentru uzul studenţilor Institutelor Teologice, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1956.

Idem, Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz, «Studii Teologice», 1-2, 1958, pp. 68-92.

Corbin Michel, *Negation et transcendance dans l'oeuvre de Denys*, «Revue des Sciences philosophiques et theologiques», vol. 69, Paris, 1985, pp. 41-76.

Cornițescu Magistrand Constantin, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre familia sa*, «Studii Teologice», 5-6, 1964, pp. 350-366.

Crainic Nichifor, *Sfințenia - împlinirea umanului*, Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1993.

Idem, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iaşi, 1994.

Croce Vittorio, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologice di San Massimo il Confessore*, Milano, 1974.

Croce Vittorio e Valențe Bruno, *Provvidenza e Pedagogia divina nella storia*, «Maximus Confessor-Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 247-259.

Daley Brian E., *Apokatastasis and „Honorable silence" in the eschatology of Maximus the Confessor*, «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 309-339.

Dalmais Irenee - Henri, *Saint Maxime le Confesseur Docteur de la Charite,* «La Vie Spirituelle», vol. LXXIX, 1948, pp. 294-303.

Idem, *L'oeuvre spirituelle de Saint Maxime le Confesseur,* «Supplement de La Vie Spirituelle», 21,1952, pp. 216-226.

Idem, *La theorie des „Logoi" des créatures chez S. Maxime le Confesseur,* «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques», vol. 36, Paris, 1952, pp. 244-249.

Idem, *La doctrine ascetique de S. Maxime le Confesseur d'apres le Liber Asceticus,* «Irénikon», vol. XXVI, Chevetogne Belgique, 1953, pp. 17-39.

Idem, *Le commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur,* «Revue d' Ascetique et de Mystique», 29,1953, pp. 123-159.

Idem, *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'Origenisme monastique,* «Theologie de la vie monastique», Editions Montaigne Aubier, 1961, pp. 411-421.

Idem, *La fonction unificatrice du Verbe Incarne d apres Ies oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur,* «Sciences Ecclésiastiques», 3, 1962, pp. 445-459.

Idem, *L'heritage evagrien dans la sinthese de Saint Maxime le Confesseur,* «Studia Patristica», vol. VIII, 1966, pp. 356-362.

Idem, *Le vocabulaire des activites intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur,* «Bibliothéque Thomiste», 37, Paris, 1967, pp. 189-202.

Idem, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire,* vol. 10, Beauchesne Paris, 1978, pp. 836-847.

Idem, *L'Église Icone du „mystere" la „Mystagogie" de S. Maxime le Confesseur, une ecclesiologie liturgique,* «L'Eglise dans la liturgie», Roma, 1980, pp.107-117.

Idem, *La manifestasion du Logos dans l'homme et dans l'Eglise,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 13-25.

Idem, *Viața Sf Maxim Mărturisitorul reconsiderată?* Traducere şi note de Drd. Ioan I. Ică, «Mitropolia Ardealului», 5,1987, pp. 26-30.

Declerck Jose H., *La tradition des quaestiones et dubia de S. Maxime le Confesseur,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur

Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 85-96.

Idem, *Maximi Confessoris quaestiones et dubia, Corpus Christianorum seriesgraeca 10,* Brepols, 1982.

Devolder Edmond, *Saint Grégoire de Nazianze Poèmes et lettres*, Les Éditions du Soleil Levant, Namur, 1960.

Devreesse Robert, *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions,* «Analecta Bollandiana», vol. XLVI, Paris, 1928, pp. 5-49.

Dionisie Pseudo Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică,* Traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenscky, Institutul European, Iaşi, 1993.

Idem, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească,* Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iaşi, 1994.

Disdier M. Th., *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de Saint Maxime le Confesseur,* «Echos D'Orient», vol. 29, Paris, 1930, pp. 296-313.

Idem, *Une oeuvre douteuse de Saint Maxime le Confesseur Les cinq centuries theologiques,* «Echos D'Orient», vol. 30, Paris, 1931, pp. 160-178.

Idem, *Nouvelles etudes sur Saint Grégoire de Nazianze,* «Echos D' Orient», vol. 30, Paris, 1931, pp. 485-497.

Doucet Marcel, *Vues recentes sur les „Metamorphoses" de la pensee de Saint Maxime le Confesseur,* «Science et Esprit», 3, 1979, pp. 268-302.

Drăgulin Pr. Gheorghe I., *Eclesiologia tratatelor Areopagitice şi importanța ei pentru ecumenismul contemporan,* (teză de doctorat), «Studii Teologice», 1-4,1979, pp. 54-300.

Idem, *Personalitatea şi opera Sfântului Dionisie Areopagitul în Teologia românească,* «Biserica Ortodoxă Română», 5-6, 1981, pp. 628- 642.

Duffy John and Parker John, *The Synodicon vetus,* Washington D. C., 1979.

Dupont Veronique L., *Le dynamisme de l'action liturgique. Une etude de la mystagogie de Saint Maxime le Confesseur,* «Revue des Sciences Religieuses», pp. 363-387.

Φανουργάκη Βασιλείου Δ., *Η Χριστιανική Γραμματεία μετά το 450,* **Θεσσαλονίκη,** 1986, pp. 57-64.

Idem, *Γρηγορίου του Θεολόγου Τα δώδεκα επιγράμματα εις τον Μ. Βασίλειο ν,* «Τόμος Εόρτιος Χιλιοστής Εξακοσιοστής Επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)», Θεσσαλονίκη, 1981, pp. 171-184.

Idem, *Ἡ ποίηση του Αγίου Γρηγορίου Θεολόγου,* «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 740, Θεσσαλονίκη 1991, pp. 961-977.

Idem, *Οι δέκα εξ αναγινωσκόμενοι λόγοι του Αγιου Γρηγορίου Θεολόγου,* «Μνήμη Αγίων Γρηγορίου του Θεολόγου και Μεγάλου Φωτίου Αρχιεπίσκοπων Κωνσταντινουπόλεως. Πρακτικά επιστημονικού Συμποσίου (14-17 Οκτωβρίου 1993)», Θεσσαλονίκη, 1994, pp. 241-249.

Fer Drd. Nicolae, *Cunoaşterea lui Dumnezeu la Pseudo-Dionisie Areopagitul*, «Glasul Bisericii», 1-2,1971, pp. 94-112.

Filocalia Sfintelor nevolnțe ale desăvârşirii, **Traducere, introducere şi note de Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ediția a doua, vol. 2 şi 3, Editura Harisma, Bucureşti, 1993-1994.**

Fleury E., *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930.

Florovsky Georges, *The byzantine Fathers of the sixth to eighth century*, Belmont, 1987, pp. 208-253.

Fraigneau Julien B., *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Théologien*, Beauchesne, Paris, pp. 208-253.

Franceschini Ezio, *Grosseteste's translation of the Πρόλογος and Σχόλια of Maximus to the Writings of the Pseudo - Dionysius Areopagitica*, «The Journal of Theological Studies», vol. XXXIV, Oxford University Press, 1933, pp. 355-363.

Φούσκα Κωνσταντίνου Μ., *Θεηγόροι Οπλίται Οι Πατέρες και Εκκλ. συγγραφείς από το 325-750μ. Χ*, Αθήναι, 1975, pp. 212-215.

Φυτράκη Ανδρέου Ιωάνν., *Το ποιητικόν έργον Γρηγορίου του Ναζιανζήνου*, Αθήναις, 1967.

Galeriu Părintele, *Jertfă şi răscumpărare,* Editura Harisma, Bucureşti, 1991.

Gallay Paul, *Langue et style de Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, Paris, 1933.

Idem, *Grégoire de Nazianze Poemes et lettres*, Editeur Lyon, Paris, 1941.

Idem, *Grégoire de Nazianze Les discours theologiques*, Editeur Lyon, Paris, 1942.

Idem, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1943.

Idem, *Les manuscrits des lettres de Saint Grégoire de Nazianze, Societe dEditions* «Les Belles Lettres», Paris, 1957.

Idem, *Grégoire de Nazianze,* Les Editions Ouvriéres, Paris, 1959.

Idem, *Saint Grégoire de Nazianze Lettres tome I,* Société d'Editions «Les Belles Lettres», Paris, 1964.

Idem, *Saint Grégoire de Nazianze Lettres tome II,* Société d'Editions «Les Belles Lettres», Paris, 1967.

Gandillac Maurice de, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Areopagite*, Editions Montaigne, Paris, 1943.

Garrigues Juan - Miguel, *Le Christ dans la Théologie byzantine,* «Istina», 3,1970, pp. 351-361.

Idem, *La Personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur,* «Revue Thomiste», 2,1974, pp. 181-204.

Idem, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, «Istina», 3,1974, pp. 272-296.

Idem, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme,* Editions Beauchesne, Paris, 1976.

Idem, *Le martyre de Saint Maxime le Confesseur*, «Revue Thomiste», 3,1976, pp. 410-452.

Idem, *Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au fils d'apres S. Maxime le Confesseur,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 173-192.

Gastaldo Aldo Ceresa, *Massimo Confessore il Dio - Uomo Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull' incamazione de Cristo*, Jaka Book Edizioni, Milano, 1980.

Idem, *Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Éditions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 123-137.

Gatti Maria Luisa, *Massimo il Confessore Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una riconstruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano, 1987.

Gauthier R. A., *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de Theologie ancienne et medievale», vol. 21, 1954, pp. 51-100.

Geanakoplos Deno J., *Some aspects of the influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West*, «Church History», 38,1969, pp. 150-163.

Geerard Mavritii, *„Maximus Confessor”,* «Clavis Patrum Graecorum», vol. III, Brepolis - Turnhout, 1979, pp. 431-450.

Georgescu Mihai, V*irtutea iubim în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Studii Teologice», 9-10,1958, pp. 600-609.

Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări Teologice,* Traducere din limba greacă, introducere şi note Pr. Dr. Academician Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.

Grumel V., *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur,* «Echos D'Orient», vol. 26, Paris, 1927, pp. 24-32.

Idem, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. X, Paris, 1928, pp. 448-459.

Idem, *Autour de la question pseudo-dionyssiene I sur un essai d' identification II Aux origines de la fete de Saint Denys l'Areopagite*, «Revue des Etudes Byzantines», vol. XIII, Paris, 1955, pp. 21-49.

Hausherr Irénée, *Enciclopedia Cattolica,* vol. VIII, Casa Editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1952, pp. 307-308.

Idem, *Philautie de la tendresse pour soi à la Charité selon Saint Maxime le Confesseur*, «Orientalia Christiana Analecta», 137, Roma, pp. 5-176.

Heinzer Felix, *L'explication trinitaire de l'économie chez Maxime le Confesseur,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Éditions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 159-172.

Heinzer Felix et Shönborn Christoph, *Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980*, Éditions Universitaires Fribourg, 1982.

Ică Magistrand Ioan I., *Probleme dogmatice în dialogul Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, «Ortodoxia», 3,1960, pp. 352-373.

Idem, *O aniversare patristică: 1300 de ani de la moartea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Mitropolia Ardealului», 1-2,1962, pp. 71-75.

Idem, *O nouă introducere în Teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Mitropolia Ardealului», 5,1988, pp. 105-117.

Ică Drd. Ioan I., *Sfântul Maxim Mărturisitorul Epistolele 2 şi 3 către Ioan Cubicularul, Despre iubirea agapică, prezentare şi traducere*, «Mitropolia Ardealului», 1,1988, pp. 37-59.

Ielciu Drd. Ioan Mircea, *Învăţătura despre îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, «Mitropolia Ardealului», 2,1988, pp. 36-51.

Ionescu Drd. Virgil, *Opera Sfântului Maxim Mărturisitorul în literatura românească veche până la 1850*, «Studii Teologice», 5-6,1971, pp. 389-399.

Îndrumări Misionare, Lucrare elaborată de un colectiv de autori de la Institutul Teologic Universitar din Bucureşti. Coordonator Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986.

Jeauneau Edouard, *Jean L 'Érigene et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Éditions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 343-364.

Καραζαφείρη Νικολάου Μ., *Η περί προσώπου διδασκαλία Μαξίμου του Ομολογητού,* Διδακτορική διατριβή υποβληθείσα εις το τμήμα Ποιμαντικής της Θεολογικής Σχολής του Α. Π. Θ., Θεσσαλονίκη, 1985.

Κρικώνη Χρίστου Θ., *Το μυστήριον της Εκκλησίας Πατερικαί Απόψεις*; Εκδοτικός Οίκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη, 1992.

Idem, *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος αγωνιστής της ορθοδοξίας, της ειρήνης και της ενότητος της Εκκλησίας,* «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 741, Θεσσαλονίκη, 1992, pp. 53-157.

Idem, *Ο Άγιος Γρηγόριος Θεολόγος πρότυπο ειρηνοποιού και υποδείγματα αυτοθυσίας,* «Μνήμη Αγίων Γρηγορίου του Θεολόγου και Μεγάλου Φωτίου Αρχιεπίσκοπων Κωνσταντινουπόλεως. Πρακτικά επιστημονικού Συμποσίου (14-17 Οκτωβρίου 1993)», Θεσσαλονίκη, 1994, pp. 75-103.

Larchet Jean Claude, *Le baptême selon Saint Maxim le Confesseur,* «Revue des Sciences Religieuses», 1-2,1991, pp. 51-70.

Léthel François Marie, *Théologie de 1'agonie du Christ. La liberté humain du fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur*, Paris, 1979.

Idem, *La prière de Jésus a Gethsémani dans la controverse monothélite,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Éditions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 207-214.

Lilla S., *Terminologia trinitaria nello Pseudo - Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi*, «Augustinianum», XIII December, 1973, pp. 609-623.

Λογοθέτου Κων. Ι, *Η φιλοσοφία των Πατέρων και του μέσου αιώνος,* μέρος Α, Αθήναι, 1930, pp. 375-381.

Loichiță Prof. Dr. Vasile, *Christologia lui Dionisie Pseudo-Areopagitul,* «Mitropolia Banatului», 7-9,1958, pp. 365-375.

Λουδοβίκου Νικολάου, *Η Ευχαριστιακή Οντολογία,* Εκδόσεις Δόμος, Αθήνα,1992.

Louth Andrew, *Dionisie Areopagitul, o introducere,* în româneşte Sebastian Moldovan, Editura DEISIS, Sibiu, 1997.

Lossky Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu,* Editura DEISIS, Sibiu, 1995, pp. 107-121.

Idem, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* Traducere, studiu introductiv şi note Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti.

Macsim Pr. Dr. N., Răscumpărarea în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», 7-9,1981, pp. 447-469.

Marenbon John, Early Medieval Philosophy (480-1150) An introduction, London, 1983, pp. 59-63 şi 69-70.

Μαστρογιανοπούλου Ηλία, *Οι Πατέρες της Εκκλησίας και ο Άνθρωπος,* Εκδόσεις Ζωής, Αθήναι, 1979, pp. 237-258.

Ματσούκα Νίκου Α., Κόσμος Άνθρωπος Κοινωνία κατά το Μάξιμο Ομολογητή Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα, 1980.

Idem, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας,* Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1994.

Meyendorff John, *Byzantine Theology - Historical trends and doctrinal themes*, New York, 1976.

Michaud E., *St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase,* «Revue Internationale de Theologie», 37,1902, pp. 257-272.

Michelis Dennis, *The champions of the Church,* vol. 2, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Masachusetts, 1989, pp. 13-17.

Miele Protos. Prof. Veniamin, *Sfântul Grigorie Teologul propovăduitor al Cuvântului lui Dumnezeu*, «Glasul Bisericii», 1-2, 1976, pp. 116-123.

Mihălțan Ioan Episcopul Oradiei, *Preoția Mântuitorului Hristos şi preoția bisericească*, Editura Episcopiei Oradea, 1993.

Μίντιτς Ντομηριβόγιε, *Το μυστήριο της Εκκλησίας. Συστηματική-Ερμηνευτική προσέγγισις της περί Εκκλησίας διδασκαλίας του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, Αθήναι, 1989.

Mladin Nicolae, *Prelegeri de Mistică Ortodoxă,* Editura Veritas, Tg.- Mureş, 1996.

Moldovan Doctorand Pr. Ilie, *Teologia învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Studii Teologice», 7-8,1968, pp. 512-527.

Montmasson E., *Chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, «Echos D'Orient», vol. XIII, Paris, 1910, pp. 149-154.

Idem, *La doctrine de l' Απάθεια d'apres Saint Maxime,* «Echos D'Orient», vol. XIV, Paris, 1911, pp. 36-41.

Moreschini Claudio, *Gregorio Nazianzeno I cinque discorsi teologici*, Editrice Citta Nuova, Roma, 1986.

Negoiță Pr. Ilie D., *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Grigore de Nazianz*, «Glasul Bisericii», 9-10,1968, pp. 1004-1009.

Negri Luigi, *Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di S. Massimo il Confessore*, «La Scuola Cattolica», 101,1973, pp. 331-361.

Nicetas the Paphlagonian, *The enconium of Gregory Nazianzen,* greek text edited and translated by Rizzo James John, Societe des Bollandistes, Bruxelles, 1976.

Nişcoveanu Pr. Mircea, *Probleme de doctrină în operele Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Glasul Bisericii», 1-2,1975, pp. 61-69.

Norris Frederick W., *Faith gives fullness to reasoning The five theological Orations of Gregory Nazianzen*, Leiden-Ney York-Kobenkavn- Koln, 1991.

Papadopoulos Prof. Stylianos, *Sfântul Grigorie de Nazianz sau „Teologul",* traducere de Diac. Drd. Ilie Frăcea, «Glasul Bisericii», 1-3, 1982, pp. 110-116.

Παπαδοπούλου Στυλιανού Γ., *Γρηγόριος ο Θεολόγος και οι προϋποθέσεις πνευματολογίας αυτού*, Αθήναι, 1971.

Idem, *Γρηγόριος ο Θεολόγος Σπουδή τοϋ βίου και του έργου του*, Αθήνα, 1991.

Pegan Joseph, *Maxime le Confesseur Centuries sur la charite*, Paris, 1943.

Pelikan Jaroslav, *„Council or Father or Scripture": The concept of authority in the theology of Maximus Confessor,* «Orientalia Christiana Analecta», 195, Roma, 1973, pp. 277-288.

Idem, *The Christian Tradition A history ofthe development of doctrine,* «The Spirit of Eastern Christendom», vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974, pp. 8-36.

Idem, *The place of Maximus Confessor in the history of Christian Thought,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 387-402.

Pellegrino Michele, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano, 1932.

Peri Cesare, *Grigorio di Nazianzo: Epitaffi,* Edizioni Jaka Book, Milano, 1975.

Petraru Drd. Gheorghe, *Desăvârşirea omului în Hristos la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», 7-9, 1983, pp. 360-374.

Petrescu Prof. Nicolae, *Învățătura despre preoție după Sfântul Grigorie de Nazianz şi chipul de preot al lui însuşi*, «Mitropolia Olteniei», 5- 6,1966, pp. 391-399’.

Idem, *Idei despre pace, ordine şi disciplină în cuvântarea a XXXII-a a Sfântului Grigorie de Nazianz*, «Mitropolia Banatului», 1-3, 1972, pp. 39- 45.

Photius, *Bibliothèque,* texte établi et traduit par Rene Henry, vol. III, Société d’Edition „Les Belles lettres”, Paris, 1962, pp. 74-89.

Piret Pierre, Le Christ et le Trinite selon Maxim le Confesseur, Beauchesne, Paris, 1983.

Pîrvu Constantin, *Actualitatea omiletică a Sfântului Grigore de Nazianz*, «Mitropolia Olteniei», 5-6,1955, pp. 295-308.

Plagnieux Jean, *Saint Grégoire de Nazianze Theologien*, Editions Franciscaines, Paris, 1951.

Plass Paul, *Transcendent time in Maximus the Confessor*, «The Thomist», 2,1980, pp. 259-277.

Popescu Prof. Adrian, *Sinteză teologică gregoriană,* «Glasul Bisericii», 1-3,1982, pp. 117-125.

Poulos George, *Orthodox Saints,* vol. 1, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Masachusetts, 1990, pp. 67-68.

Puech Henri-Charles, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l’Areopagite et dans la tradition patristique*, «Études Carmélitaines», vol. II, 1938, pp. 33-53.

Ραντοσάβλιεβιτς Αρτεμίου, *Το μυστήριο της σωτηρίας κατά τον Άγιον Μάξιμο τον Ομολογητήν,* Αθήναι, 1975.

Radosavljevic Artemije, *Le problème du „Présupposé" de l' incarnation de Dieu le Verbe,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Éditions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 193-206.

Riou Alain, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Editions Beauchesne, Paris, 1973.

Roques René, *Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys,* «Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mistique doctrine et histoire», vol. 2, Beauchesne, Paris, 1953, pp. 1885-1911.

Idem, *L'Univers Dionysien structure hierarhique du monde selon le Pseudo-Denys*, Editions Montaigne, Paris, 1954.

Idem, *Denys l'Areopagite La Hierarchie Celeste*, Paris, 1958.

Ruether Rosemary Radford, *Gregory of Nazianzus Rhetor and Philosopher*, Oxford University Press, 1969.

Saudreau Auguste, *Saint Maxime,* «La Vie Spirituelle», 1, 1919-1920, pp. 255-264.

Sava Drd. Diac. Marin, Profilul teologului după Sfântul Grigorie de Nazianz, «Studii Teologice», 5-6,1969, pp. 387-398.

Savu Theophane Hieromoine, *La divino - humanite de l'Homme du Christ et la deification de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Institut de Theologie Orthodoxe Saint - Serge, Paris, 1990.

Scazzaso Piero, *Richerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Societa editrice Vita e pensiero, Milano, 1967.

Serra Mario, *La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno,* «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXI, Roma, 1955, pp. 337-374.

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistolele,* Traducere Pr. Asist. Dr. Vasile Răducă şi Pr. Conf. Dr. Gheorghe Drăgulin, Editura ALL, Bucureşti, 1994.

Sherwood Polycarp, *An annotated date - list of the works of Maximus the Confessor*, «Pontificium Institutum S. Anselmi», Roma, 1952.

Idem, *The Earlier Ambigua Of Saint Maximus the Confessor and his refutation oforigenism*, «Pontificium Institutum S. Anselmi», Roma, 1955.

Idem, *St. Maximus the Confessor The ascetic life the four centuries of charity*, London, 1955.

Idem, *Saint Maxime le Confesseur,* «Dictionnaire de spiritualite ascetique et mistique», voi. 3, Beauchesne, Paris, 1957, pp. 295-300.

Idem, *Exposition and use of Scripture in St. Maximus as manifest in the Quaestiones ad Thalasium*, «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1- 2,1958, pp. 202-207.

Idem, *Survey of recent work on St. Maximus the Confessor*, «Traditio», vol. XX, New York, 1964, pp. 428-437.

Σωτηρόπουλος Χαρ. Γ, *Ηδονή-Οδύνη κατά τον Άγιον Μάξιμον τον Ομολογητήν*, «Εκκλησία», Αθήναι, 1973, pp. 531-532 şi 577-578.

Idem, *Η διά των αρετών απάθεια κατά τον Άγιον Μάξιμον τον Ομολογητήν*, «Θεολογία», vol. 50, Αθήναις, 1979, pp. 567-593.

Idem, *Θέματα ασκητικής ζωής εις τα „κεφάλαια αγάπης" του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, Αθήναι, 1993.

Idem, *Η έννοια των πειρασμών εις την πνευματικήν ζωήν κατά τον Άγιον Μάξιμον τον Ομολογητήν και Συμεών τον Νέον Θεολόγον*, «Θεολογία», vol. 64, Αθήναι, 1993, pp. 683-706.

Spidlic Thomas, *Gregoire de Nazianze Introduction á l' etude de sa doctrine spirituelle*, «Orientalia Christiana Analecta», 189, Roma, 1971, pp. 1-155.

Squire A. K., *The idea of the soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor*, «Studia Patristica», vol. III, 1966, pp. 456-461.

Σταυρίδου Σωκράτους, *Η οδός προς τον Θεόν ή περί του τέλους του ανθρώπου κατά Μάξιμον τον Ομολογητήν*, Κωνσταντινούπολη, 1894.

Stănescu Nicolae V., *Teologie şi viață la Sfântul Grigorie de Nazianz*, «Mitropolia Olteniei», 1-2,1962, pp. 3-12.

Stăniloae Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 1, 2, 3, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978.

Idem, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987.

Idem, Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, «Ortodoxia», 3, 1988, pp. 67-72.

Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

Idem, *Ascetica şi Mistica Ortodoxă,* Editura DEISIS Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Alba - Iulia, 1993.

Idem, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.

Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993.

Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993.

Idem, *Viața şi învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993.

Steel Carlos, *Un admirateur de S. Maxime a la cour des Comnenes: Isaac le Sebastocrator,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Éditions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 365-373.

Ştefan Pr. Drd. Liviu, *Virtutea iubirii în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, «Mitropolia Ardealului», 3,1989, pp. 14-20.

Stoenescu Ierom. Daniil Nacu, învăţătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre raţiunile divine, «Mitropolia Banatului», 7-8, 1985, pp. 418-430.

Stoina Drd. Liviu, Cunoaşterea lui Dumnezeu după învăţătura Sfântului Maxim Mărturisitorul, «Ortodoxia», 1,1988, pp. 113-131.

Synaxarium Ecclisiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano nune Berolinensi Hippofyti Delehaye, Bruxellis, 1902, pp. 887-890.

Tache Pr. Drd. Sterea, *Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, «Studii Teologice», 5-8,1977, pp. 516-526.

Τατάκη Β. Ν, *Θέματα χριστιανικής και βυζαντινής φιλοσοφίας; Αθήναι*, 1952, pp. 82-86.

Idem, *Η Βυζαντινή φιλοσοφία,* μετάφραση από τη γαλλική, Έκδοση Εύας Κ. Καλπουρτζή, Αθήνα, 1977, pp. 83-99.

Θεοδώρου Ανδρέου, *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία των ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας μέχρις Ιωάννου του Δαμασκηνού*, Αθήναι, 1956, ρρ. 92-93.

Idem, *Cur Deus Homo? Απροϋποθέτος ή εμπροϋποθέτος ενανθρώπησις του Θεού Λόγου,* Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, vol. 9, Αθήναις, 1972, pp. 297-340.

Thunberg Lars, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus ths Confessor*, Lund, 1965.

Idem, *Symbol and mystery in St. Maximus the Confessor,* «Maximus Confessor - Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980», Editions Universitaires Fribourg, 1982, pp. 285-308.

Tilea Pr. Gh., *Sfântul Grigore Teologul-Poeme dogmatice,* «Glasul Bisericii», 5-6,1971, pp. 482-488.

Τσάμη Δημητρίου Γ., *Η διαλεκτική φύσις της διδασκαλίας Γρηγορίου του Θεολόγου,* «Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών», Θεσσαλονίκη, 1969.

Unger Dominic J., *Christ Jesus, center and final scope of all creation according to St. Maximus the Confessor,* «Franciscan Studies», vol. 9, 1949, pp. 50-62.

Vanneste J., *Le mystere de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys L'Areopagite,* Bruxelles, 1959.

Vassiliadis Nikolaos, *The Mystery of death,* The Orthodox Brotherhood of Theologians „The Savior", Athens, 1993.

Βέη Νίκου Α.,' *Ο εν τη Μονή Βαρλαάμ Κώδιξ των επιστολών και κεφαλαίων του Αββά Νείλου του Αγκυράνου και Μαξίμου του Ομολογητού,* «Extrait de la Revue de l'Orient Chretien», vol. XVII, Paris, 1912.

Viller Marcel, *Aux sources de la spiritualite de S Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique,* «Revue d' ascetique et de mystique», vol. XI, 1930, pp. 156-184 şi 239-268.

Voicu Constantin, *Hristologia cosmică după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul,* «Studii Teologice», 4,1989, pp. 3-20.

Yannaras Christos, *Heidegger şi Areopagitul,* traducere de Nicolae Şerban Tanaşoca, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

Zăvolanu Drd. Corneliu, *Învățătura despre Ierarhia Bisericească la Dionisie Pseudo Areopagitul,* «Studii Teologice», 9-10,1978, pp. 636-650.

Ζήσης Ν. Θεόδωρος, *Η Β Οικουμενική Σύνοδος και η Τρίας των προέδρων αυτής (Μελέτιος Αντιοχείας, Γρηγόριος Θεολόγος, Νεκτάριος Κωνσταντινουπόλεως),* «Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης», 26,1991, ρρ. 447-460.

Idem, *Επόμενοι τοις θείοις Πατράσι Αρχές καί κριτήρια της Πατερικής θεολογίας* Εκδόσεις Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη, 1993.

Zhivov V. M., *The Mystagogia of Maximus the Confessor and the development of the Byzantine theory of the Image,* «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 31,1987, pp. 349-376.

CUPRINS